

شرح فارسی

# الاستغفار

صدرالمتالهین شیرازی



آیه الله حسن زاده آملی

بسم رب الاربع الاصح

شرح فارسی

الاسفار الاربعه

موضوع:

فلسفه اسلامی: ۵۳ (فلسفه و عرفان: ۹۹)

گروه مخاطب:

- تخصصی (طلاب، دانشجویان، پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۹۹۸

مسئله انتشار (چاپ اول و باز چاپ): ۵۶۱۰



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

کتاب‌های آیت‌الله حسن زاده آملی / ۳۶

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ - شارح

شرح فارسی الاسفار الاربعه صدرالمآلهین شیرازی / حسن حسن زاده آملی . - قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۷ -

ج . - (مؤسسه بوستان کتاب: ۹۹۸ . کتاب‌های آیت‌الله حسن زاده آملی: ۳۶) (فلسفه و عرفان: ۹۹، فلسفه اسلامی: ۵۳)  
(ج. ۳) ISBN 978-964-09-1409-0 - (دوره) ISBN 978-964-09-0082-6

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیا.

فهرست نویسی بر اساس جلد سوم: ۱۴۳۴ ق. = ۱۳۹۲

ص. ع. - به انگلیسی: Ayatollah Hasan Hasanzadeh-Amoli. A Persian Commentary on al-Asfar al-Arbaah

کتاب‌نامه.

. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه - نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی  
- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. حکمت متعالیه. الف. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. الحکمة المتعالیة فی  
الاسفار الاربعه. شرح. ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم مؤسسه بوستان کتاب. ج. عنوان. د. عنوان: الحکمة المتعالیة فی  
الاسفار الاربعه. شرح.

۱۸۹ /

۱ ش ۵ ح / ۱۰۸۳ BBR

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۲۸۵۳۳۶۱

۱۳۹۲

# شرح فارسی الاسفار الاربعه

صدرالمتألهين شيرازی

جلد سوم

آية الله حسن حسن زاده آملی

شبكة كتب الشيعة

بوستان کتب  
۱۳۹۲



shiabooks.net

رابطہ بریل  mktba.net

## شرح فارسی الاسفار الاربعه صدرالمآلهین شیرازی/ جلد سوم

• نویسنده: آیه الله حسن حسن زاده آملی • به کوشش: محمد حسین نائیجی

• ناشر: مؤسسه بوستان کتاب

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

• لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب

• نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۲ • شمارگان: ۱۰۰۰ • بها: ۲۷۰۰۰ تومان



تمامی حقوق © محفوظ است

مراکز تحقیقاتی و پژوهشی

printed in the Islamic Republic of Iran

♦ دفتر مرکزی: قم، خ شهدا (صفایه)، ص پ ۹۱۷ / ۳۷۱۸۵، تلفن: ۷-۷۷۴۲۱۵۵، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴، تلفن پخش: ۷۷۴۳۴۲۶

♦ فروش عمده و مرکز اطلاع رسانی: قم، چهارراه شهدا، جنب ورودی دفتر تبلیغات اسلامی، تلفن: ۷۸۳۷۱۰۲ - ۷۷۴۳۱۷۹

♦ فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)

♦ فروشگاه شماره ۲: تهران، میدان فلسطین، خ طوس، کوچه تبریز، پلاک ۳۰، تلفن: ۸۸۹۵۶۹۲۲ - ۰۹۳۹۵۹۹۲۰۸۹

♦ فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع پاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲

♦ فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهار راه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۲۷۰

♦ فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲

♦ پخش پکتا (پخش کتب اسلامی و انسانی)، تهران، خ حافظ، نرسیده به چهار راه کالج، نبش کوچه پامشاد، تلفن: ۸۸۹۴۰۳۰۳

اطلاع از تازه های نشر از طریق پیام کوتاه (SMS): با ارسال شماره همراه خود به ۰۲۰۵۵۰۲۰۰۰ و یا ارسال درخواست به

پست الکترونیک مؤسسه: E-mail info@bustaneketab.com

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت: <http://www.bustaneketab.com>

با قدردانی از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته اند:

• اعضای شورای بررسی آثار • دبیر شورای کتاب: جواد آهنگر • سرورپرستار: ابوالفضل طریقه دار • ویراستار: بوذر دیلمی ممزی • چکیده عربی: سهیله خانگی  
• چکیده انگلیسی: مریم خانگی • فیبا: مصطفی محفوظی • مسئول واحد حروفنگاری: احمد مؤتمنی • حروفنگار: محمدتقی بابائی • اصلاحات حروفنگاری و  
صفحه آرایی: حسین محمدی و احمد مؤتمنی • کارشناس و کنترل نمونه خوانی: محمدجواد مصطفوی • بازخوانی نهایی متن: ولی قربانی • کنترل فنی صفحه آرایی:  
سیدرضا موسوی منش • کارشناس طراحی و گرافیک: مسعود نجابتی • طراح جلد: امیرعباس رجبی • مدیر تولید: عبدالهادی اشرفی • اداره آماده سازی: حمید رضا  
پموری • اداره چاپخانه: مجید مهدوی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی

رئیس مؤسسه  
اسماعیل اسماعیلی

## فهرست

فصل دوازدهم: بطلان الأولوية.....	۷
براندازی.....	۳۱
او هام و جزافات.....	۳۸
فصل سیزدهم: مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان في الماهيات والقصور في الوجودات.....	۵۲
عقود و انحلالات.....	۹۲
فصل چهاردهم: كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب.....	۱۱۹
تبصرة تذكرية.....	۱۳۱
فصل پانزدهم: الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد.....	۱۵۱
فصل شانزدهم: كل ممكن محفوف بالوجوبين و بالامتناعين.....	۱۶۰
و هم و تنبيه.....	۱۸۰
فصل هفدهم: قد يكون للممكن إمكانات و قد لا يكون.....	۲۱۱
فصل هیجدهم: بعض أحكام الممتنع بالذات.....	۲۶۳
فصل نوزدهم: كيف يُعلم الممتنع أو المعدوم؟.....	۲۸۳
فصل بیستم: كيف يصح أن يستلزم الممتنع ممتنعاً آخر؟.....	۲۹۸
تفريع.....	۳۰۸

۳۲۲	فصل بیست و یکم: زیاده وجود الممكن علی ماهیته عقلاً
۳۲۵	زیادت وجود بر ماهیت
۳۲۶	وجه اول
۳۲۷	وجه دوم
۳۲۸	وجه سوم
۳۲۸	وجه چهارم
۳۳۴	فصل بیست و دوم: اتحاد الوجود بالماهیة
۳۴۴	ادامه بحث در زیادت وجود بر ماهیت
۳۴۸	وهم و فهم
۳۸۶	در وحدت و کثرت موجودات
۴۰۷	بحث و تحصیل
۴۳۲	نقاوة عرشیه

### منهج سوم: فی الوجود الذهنی

۴۶۰	فصل اول: اثبات الوجود الذهنی
۴۶۳	تمهید
۴۶۸	مقدمه دوم
۵۰۶	فصل دوم: أدلة إثبات الوجود الذهنی
۵۱۴	راه دوم برای اثبات وجود ذهنی
۵۴۹	فصل سوم: الإشکالات التي تورد علی الوجود الذهنی
۵۶۸	طرح اشکالات و پاسخ به آن در وجود ذهنی

## فصل دوازدهم: بطلان الأولویة

فصل ۱۲: فی إبطال كون الشيء أولى له الوجود أو العدم، أولویة غیر بالغة حدّ الوجوب.

با اینکه مقداری فصل طولانی است باید عنوان شود که فرمایش آقایان چیست؟ الحمد لله که فصل پیش خیلی فصل پربرکتی بود و اصول و امهاتی به دست داده است. در این فصل که اکنون وارد می شویم سلطان بحث آن در اشارات<sup>۱</sup> است، به خصوص بحث اولویت را در اشارات<sup>۲</sup> می یابید، و نیز در مباحث مشرقیه<sup>۳</sup> در همین موضوع است، و آخوند به گفته های فخررازی در مباحث نظر دارد<sup>۴</sup>. بعد از چند سطر درباره اصلح سخن می گوید که اصلح به حال این شیء چیست؟ شیخ در

۱. نمط ۵: «در صنع و ابداع».

۲. نمط ۵، فصل ۱۲.

۳. ج ۱، دو فصل پشت سرهم، ص ۱۲۸ و ۱۳۳.

۴. در این کتاب از مباحث مشرقیه خیلی نقل می کنند، گاهی اسم می برد و گاهی اسم نمی برد، و البته وقتی می خواهد نظر «حکمت ذائعه» را به تعبیر شریف خود نقل کند از مباحث که به خوبی تحریر شده است، نقل می کند، زیرا مباحث و تحصیل بهمینار تقریباً تلخیص شده هستند، با این تفاوت که مباحث مشرقیه به تحریر آخر است و تحصیل بهمینار به صورت التقاط عبارات شفاء است اما ایشان به صورت دیگر تحریر کرد، اما هر دو آنها تلخیص شفاء هستند و المعبر ابوالبرکات هم در حول و حوش شغای شیخ می گردد. در هر صورت فارابی، شیخ، خواجه و شیخ اکبر صاحب فتوحات مقام علمی و استوانه بودند و اساس و اصل بودن ایشان محرز است.

اشارات<sup>۱</sup> فرمود: «من هؤلاء» از متکلمین عده‌ای گفتند خدای فرد و احد نه فرد واحد به اصطلاح حکیمان و عارفان، بلکه مراد از فرد واحد در اصطلاح متکلمان مثل زید که فرد واحد می‌باشد؛ مثلاً یک نویسنده و یک معمار و بنا که دومی ندارد و خیلی در این مرز و بوم چیره دست است، یک فرد و واحد می‌گویند، ولی مراد واحد عددی است. این آقای واحد عددی که حضرت حق سبحانه است بود و هیچ چیز نبود، نه زمینی و نه آسمانی نه ملکی نه فلکی هیچ چیز نبود و این تنهای تنها بود بعد خواست عالم را خلق کند حالا شروع به آفرینش کرد و اینها را از هیچ چیز آفریده است، اکنون اگر از متکلمان بپرسیم: چگونه خدای تعالی جدا و تنها بود بعد از برهه‌ای از امتداد موهوم هوس کرد که خلق اول را بیافریند و چرا قبلاً نیافریده بود؟ برخی می‌گویند چون آنجا امتداد این خصوصیت را داشت که باید عالم آنجا خلق شود. دلیل شما چیست که آنجا این خصوصیت را داشت؟ می‌گویند ماهیت عقل اول و ماهیت عالم اولی و اصلح این بود که در آن وقت خلق شود؛ یعنی بحث را می‌کشاند به اولویت در جانب معلول. در این کبرای کلی بحث است که آیا به اولویت وجود تحقق پیدا می‌کند و یا تا شیء وجود پیدا نکند، وجود پیدا نمی‌کند؟ پس اگر شرایط وجودی جمع شود وجود پیدا می‌کند، و اگر شرایط تحقق پیدا نکند، در کتم عدم باقی می‌ماند. پس حدیث اولویت باطل است. در هر صورت، قائلان به اولویت می‌گویند: در این مقطع از امتداد موهوم، اولی و اصلح برای ماهیت این بود که وجود پیدا کند. اکنون اگر حدیث اولی و اصلح بودن را درباره ماهیت و یا به صورت کبرای کلی بپذیریم، ولی ماهیت من حیث هی تقرری جز در وعای ذهن ندارد، و چون ماهیت شأنی ندارد، پس چگونه می‌توان برای او اولی و اصلح آورد و این حکم و صفت را روی چه چیز می‌آورید؟ شما که درباره امکان، که صفت غیر قابل انفکاک ماهیت بود، گفتید که این صفت از صقع ذات وی خارج است، و بر او در مقام ذات حمل نمی‌شود و ماهیت

مصدوق آن است و عارض بر وی بوده و ذاتی باب ایساغوجی نیست و در عین حال، عقل هر وقت او را لحاظ می‌کند وی را متصف به صفت امکانی می‌بیند پس اکنون درباره چنین ماهیتی که هیچ گونه صفتی ندارد و در وعایی از او عیه مقرر نیست، پس اگر بخواهد رنگ وجود بگیرد، در کجا هست که اولویت پیدا می‌کند، و واجب را وادار به وجود دادن می‌کند پس ماهیت اعتباری، که به اعتبار معتبر بستگی دارد و قبل از تحقق چگونه جایی و موطنی دارد که در این وقت بخواهد باشد و در آن وقت نباشد پس چیزی که خیال کلمات وجودیه بود چه استقلال و شأنیتی دارد تا اصلحیت و اولویت برای آن موجود باشد؟

فصل ۱۲: في إبطال كون الشيء أولى له الوجود أو العدم، أولوية غير بالغة حد الوجوب که اولی است؛ یعنی هنوز به حد وجوب نرسیده و اولی برای او این است که این طور بوده باشد، پس از آن وقت علت بگوید که حالا برای تو اولی، در خارج بودن است و او را تحقق دهد. در «لعلک» آخوند می‌فرماید: با مباحث گذشته، که وجود اصیل است و ماهیت هیچ گونه ارتباطی با چیزی ندارد و با علت مرتبط نیست و تحقق آن به طفیل وجود و ارتباط وی با علت بالعرض است و خیال وجود است، مطلب برای شما حل است و معطلی ندارید، لذا فرمود: لعلک لو تَقَطُّنْتَ بما سبق همین فصل گذشته من حال الماهیات في أنفسها، و من کیفیتة لحوق معنى الإمكان بها چگونه امکان به ماهیت لاحق می‌شود و ماهیت مصدوق امکان در وعای ذهن است پس لا تحتاج جناب عالی إلى مزيد مؤونة لإبطال الأولوية الذاتية، برای اینکه ماهیت چه اقتضایی دارد که برای او اولویت ذاتی را بیاورید «سواء» حالا بعضی از متکلمین در اولویت تفسیرهایی دارند لذا فرمود: تفاوتی بین این تفسیرها نیست، چون اصل خود ماهیت است، چیزی نیست فسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان أحد الطرفين که ذات ممکن رجحان أحد الطرفين دارد، و می‌گوید بودن برای من راجح است و یا نبودن من راجح است بالتیاس إليها رجحاناً غیر ضروری چون باید اولی بوده باشد و به وجوب

نرسد لذا فرمود غیر ضروری که لا یخرج این رجحان به الشيء عن حکم الإمكان یک چنین حرفی را بیاوریم که بگوییم رجحان غیر ضروری، که شیء، یعنی ماهیت از حد امکانش به در نرود هم امکانش را داشته باشد و هم بگوییم بود یا نبود برای وی اولی است این یک وجه از معنای اولویت. وجه دوم او بکون، یعنی عده‌ای این طور تفسیر کردند که أحد الطرفين که وجود و عدم است ألیق بالنسبة إلى الذات چه نحوه لیاقت؟ لیاقة غیر واصله إلى حد الضرورة که به وجوب نرسیده و هنوز امکانش به هم نخورده باشد لا من قبل مبدأ خارج نه آنکه علت خارجی او را به ایجاب برساند و لا باقتضاء و سببية ذاتية. سبیت ذاتیه نیز او را چنین نکنند علی قیاس الأمر فی الوجوب الذاتي. این امر، یعنی مطلب به وزان آن مطلب در وجوب ذاتی است؛ مثلاً می‌گویید: اقتضای واجب تعالی وجوب ذاتی است. پس همان گونه که در مطلب وجوب ذاتی چنین اقتضایی را قبول دارید در اینجا نیز بگویید که برای خود ماهیت اولویت موجود است و ضرورت برای وی موجود نیست، پس اولویت همیشه با او هست و البته ضرورت در باب ماهیت مربوط به ذات او نیست باید از خارج بیاید. آخوند اندکی مطالب را می‌شوراند ألیس قد استبان من قبل در فصل پیش أن علاقة الماهية إلى جاعل الوجود إنما هي تبع للوجود این طور می‌گفتیم که خودش هیچ ارتباطی به جاعل ندارد، بلکه به طفیل وجود تحقق پیدا می‌کند و الوجود بنفسه مقاض کما أنه بنفسه مفیض باید این اصل در اصالت وجود صمدی، که هم مقاض است و هم مفیض، هضم شود. اگر بدن انسان مرتبة نازلة اوست، پس وی یک شخص و یک هویت و یک حقیقت است و در عین حال، که یک حقیقت است، می‌فرمایید که بدن نسبت به نفس عنوان اعدادی دارد نه ایجابی و علی، اما نفس ناطقه نسبت به بدن صفت و سمت ایجابی و علی دارد، پس بدن مستفیض و نفس ناطقه مفیض است و این مفیض و این مستفیض یک هویت و یک شخص و یک انسان است که ذات و حقیقت و مقام روح و سرّ او مفیض است و بدن وی مستفیض. پس دو چیز پهلوی هم قرار گرفته و دو حقیقت جدا

نیستند، بلکه یک حقیقت است ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ﴾<sup>۱</sup> دو تشخص و دو قلب نیست، بلکه یک تشخص است. همین یک تشخص سیال است و این بدن است که رشد کرده و همین بدن در حرکت است و همین بدن در تطورات گوناگون است. پس وی همین تشخص ثابت است آنچه را در امتداد زمان فرامی گیرد و برایش ملکه شده به فرض اگر در این نشأة مخلّد و ابدی بود آن ملکات او هم برای او مخلّد بودند. پس وی چه ده سال و صد سال و چه میلیاردها سال کذایی مخلّد باشد تفاوت نمی کند، صور علمیه و حقایق حقایند و با او محشورند و این انسان در تکاپوی شبانه روزی خود در پی کسب حقایق بود و این علوم و کمال همیشه در او ثابت می ماند، ولی همین انسان سیال نیز می باشد، و مفیض و مستفیض نیز خود وی هست البته در تحت تدبیر متغرد به جبروت است. همین معنا را به بالا ببرید «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» یک حقیقت وجودی صمدی است که مرتبه ای از آن مستفیض و مرتبه ای مفیض است و تفاوت بین این مرتبه و آن مرتبه به پایه تفاوت بین ممکن تا واجب و خلق تا خالق است در عین حال به مرتبه نازله بگویند که ﴿ يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴾ پس مطلب، مطلبی اصیل و کلمه ای والا است پس جمله را باید همانند یک اصل تلقی کنیم و به این در توحید قرآنی صمدی خیلی احتیاج داریم. ... کما أنّه بنفسه مفیض بحسب اختلافه کمالاً و نقصاً و قوّة و ضعفاً. اینها دیگر جهات و خصوصیاتش را در ذهن بسپارید البته پیش تر می رویم پخته تر روشن تر می شود. و الماهیة بی چاره ماهیت فی حدّ نفسها لا علاقة بینها و بین غیرها عدم ارتباط ماهیت با غیر خودش علی الاطلاق راست است، هیچ ماهیتی با ماهیت های دیگر آشنایی و وجه جمعی ندارد، ماهیات مثار کثرتند و به حسب واقع از یکدیگر بریده اند و جهت ارتباطی ندارند، اما مطابق بحث و مقام مراد از غیر علت است فما متفرعاً نتیجۃً فما لم تدخل الماهیة فی عالم الوجود دخولاً عرضیاً، یعنی به طفیل وجود. حالا تا به طفیل وجود ماهیت رنگی

نگرفت نمی توانیم حکمی برای وی بیاوریم مگر به آن تعاملات عقلی در وعای ذهن، ولی شما برای ماهیت اولویت و اصلحیت قائلید، در حالی که می پرسیم: این ماهیت در کجا هست و در چه موطنی منقرر است که برایش این احکام و اوصاف را می آورید؟

فما لم تدخل الماهية في عالم الوجود دخولاً عرضياً ليست هي نفسها شيئاً من الأشياء چون آن چیزی که شيئاً من الاشياء شده و منشأ آثار است وجود و موجود است حتی نفسها، یعنی ماهیت حتی خودش هم نیست، زیرا تحقق نیافته پس باید به طفیل وجود پیدا کند تا خودش خودش باشد حتی تصلح لإسناد مفهوم ما إليها اگر بخواهید به ماهیت مفهومی را نسبت دهید باید موجود شود مطابق بحث مراد از مفهوم، اولویت و اصلحیت است که می خواهند به او اسناد بدهند، در حالی که ماهیت چیزی نیست تا بخواهند حکمی بر او بار کنند إلا بحسب التقدير البحت تقدير، یعنی فرض. پس در وعای ذهن یک ماهیتی درست کنیم و به او تقرر بدهیم.

و الإمكان خود امکان طبق ضرب المثل معروف از پیراهن تن به او نزدیک تر است، تنها صفتی که خیلی به او نزدیک بود، آقای امکان بود. این امکانی که از پیراهن تنش به او نزدیک تر بود و ماهیت مصدوق امکان بود و امکان ذاتی باب ایساغوجی وی نیست، برای ماهیت در حال ثابت نیست تا چه رسد به اوصاف دیگری که از جمله آن اولویت و اصلحیت شماست و الإمكان و إن كان من اعتبارات نفس الماهية امکان عرض لازم خارج از ذات ماهیت، و ماهیت مصدوق وی است قبل اتصافها بالوجود، لكن ما لم تقع ماهية في دار الوجود و لم تحصل إفادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بأنها هي اگر حتی خودش را بخواهیم بر خودش حمل کنیم؛ یعنی بگوییم: خودش خودش است، ممکن نیست با آنکه ذاتی ایساغوجی است او بأنها ممکنه و یا ذاتی باب برهان، یعنی امکان را بر وی حمل کنیم و بگوییم وی مصدوق امکان است، این هم ممکن نیست و إن كان كونها هي أو كونها ممكنة مصدوق امکان بشود من أحوالها السابقة على وجودها و صفات وجودها با آنکه حمل ذاتیات باب ایساغوجی و یا

حمل ذاتی باب برهان، مثل امکان قبل از حمل وجود بر وی حمل می‌شود و از محمولاتی هستند که خود ماهیت در اثبات آنها کافی است، ولی این محمولات را نیز برای ماهیت تنها در وادی تقرر ذهنی و تعقل عقلی بر او بار کنیم چه برسد دیگر احکام مثل اولویت. و قد علمت تقدّم الماهیة بحسب العقل علی موجودیّتها تقدّم الموصوف علی الصفة ماهیت در ذهن موصوف است و وجود صفت است گرچه در خارج عکس ذهن می‌باشد. و مراد از موجودیت، موجودیت مصدری است که در ذهن صفت ماهیت است پس حتی در حمل این صفت باید موصوف در ذهن متحقق باشد تا موجودیت را برای آن بیاوریم.

و قد علمت تقدّم الماهیة بحسب العقل علی موجودیّتها\* سخن در باب اولویت ماهیت من حیث هی بود و گفته شد که ماهیت قبل از وجود چیزی نیست تا اولویت داشته باشد، حتی خود ماهیت و لازم نزدیک وی بر ماهیت بار نمی‌شود تا چه برسد به احکام و صفات دیگر؛ و سخن به این مطلب رسید که گرچه وجود موصوف است و صفاتی که از او گرفته می‌شود، بر او حمل می‌شود، و چون اصیل است همه آثار و صفات که در کمون ذات و متن حقیقت وی هستند و طبیعت وی آنها را اقتضا می‌کند بر وی حمل می‌شود، و البته صفاتی هم دارد که از حدود و شأن او لحاظ و اعتبار می‌کنیم، خواه آن صفات حقیقی باشند و خواه اعتباری. پس همه صفات مطلقاً فرع بر وجودند و وجود موصوف است. این وجودات، که موجود و عالم و قادر و حی و متحیز است و فلان ماهیت دارد و ماهیت صفت اوست، ولی گاهی عکس می‌کنیم و می‌گوییم در این صورت وجود می‌تواند صفت چه چیزی باشد و آن موصوف متأصل چیست که این صفات را دارد؟ در اینجا سخن آن است که چگونه ماهیت موصوف است و صفت وی وجود می‌باشد، اما موطن تقرر ماهیت کجاست؟ موطن تقرر وی و عای ذهن به تعمل عقلی و به انشای نفس در صقع نفس است نفس ماهیت

را تقرر می دهد و لذا فرمود: «إن الوجود عارض الماهية»<sup>۱</sup> یعنی وجود صفت ماهیت در ذهن است. ولی این وجود در ذهن وجود اعتباری انتزاعی و موجودیت به معنای مصدری است که صفت ماهیت شده است، و آنچه را نفس ساخته و انشاء کرده اصل و موصوف قرار می دهیم و این وجود، یعنی موجودیت به معنای مصدری انتزاعی اعتباری را صفت ماهیت قرار می دهیم، ولی در خارج وقتی ملاحظه کنیم می بینیم عکس جریان ذهن در آنجا جریان دارد؛ موصوف وجود عینی متأصل، و صفت وی ماهیت است. پس تفاوت این موصوف و صفت از ذهن تا خارج به اندازه ذهن تا خارج و اعتبار تا حقیقت است. آنکه در خارج موصوف و منشأ آثار است، وجود می باشد و این وجود در ذهن، اعتباری انتزاعی و صفت ماهیت است. پس این دو موصوف و صفت در ذهن و خارج عکس همند، در ذهن این اصل و آن فرع و در خارج بر عکس است. در اسفار<sup>۲</sup> فرمود: «و هذا معنی ما قاله المحقق الطوسي»، فی کتاب مصارع المصارع و هو أن وجود المعلولات فی نفس الأمر متقدم علی ماهیاتها وجود در واقع و نفس الامر مقدم بر ماهیت است «و عند العقل متأخر عنها» به کلی عکس می شود؛ موجودیت را صفت ماهیت قرار می دهی «فلا یرد علیها ما لو أراد بعضهم من أن تقدم الصفة علی الموصوف غیر معقول» ما هیچ وقت نمی گوییم که صفت بر موصوف تقدم دارد، بلکه همیشه موصوف مقدم است منتها وعای تقررش را باید ملاحظه کرد: گاهی وعای تقررش ماهیت ذهن است و موجودیت صفت آن، پس موصوف، یعنی ماهیت مقدم است، ولی در وعای خارج وجود اصیل است و مقدم بر صفت، یعنی ماهیت است؛ منتها این آقامتعاکس بودن این موضوع و محمول و صفت را در ذهن و خارج توجه ندارد، می گوید آن صفتی که در ذهن می آورید متأخر است، چطور می شود که این صفت متقدم بوده باشد؟ ولی این قسمت از کلام

۱. شرح منظومه (چاپ سنگی)، ص ۱۸.

۲. ص ۴۱۵، (چاپ اسلامی).

وی به خارج نظر دارد، در حالی که صفت با وجود این وجود خارجی متحقق اصیل است؛ آن صفتی که در ذهن هست به انشای نفس و ساخته نفس و با توجه نفس و اعتبار نفس موجود است و هیچ جا و در هیچ موطن صفت بر موصوف متقدم نیست پس فرمود<sup>۱</sup>: «لأنك قد علمت أن المتحقق في نفس الأمر أولاً وبالذات ليس إلا الوجود ثم العقل ينتزع منه» از این وجود «الماهية في حد نفسه و يحمل عليهما الموجودية المصدرية» اینکه در ذهن می باشد موجودیت مصدری است که المأخوذة من نفس الوجود «فما هو» آن وجودی که «صفة الماهية بالحقيقة» وجودی که صفت ماهیت در ذهن است مراد کدام وجود است؟ مراد وجودی است که منشأ نفس است و آنکه مقدم بر ماهیت و منشأ آثار است خارج است «و ما يتقدم عليه بالذات هو الوجود الحقيقي» بین این دو باید فرق گذاشت: وجود صفتی موجود در ذهن همان معنای مصدری و موجودیت است، و آنکه در خارج هست منشأ آثار حقیقی است. اینجا این تنبّه را به قائل می دهیم که صفت در ذهن است و موصوف در خارج وجود، و موصوف در ذهن ماهیت است و صفت در خارج ماهیت، پس متعکس می شوند. نام این معنای موجودیت ذهنی در اسفار<sup>۲</sup> چنین آمده است: «كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي...».

«و یسمی بالوجود الإثباتی» پس اسم آن وجود اثباتی بود و اینکه صفت ماهیت در وعای ذهن است نام وی وجود اثباتی است در الهیات شفاء<sup>۳</sup> این نام را به وی داده است و قبل از شیخ اطلاق نداریم «و یسمی بالوجود الإثباتی» مراد از اثبات، یعنی نفس آن را انشاء می کند «و قد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي» این امر حقیقی، خارج است. پس دو وجود داریم: ۱. وجود اثباتی؛ ۲. وجود حقیقی. وجود اثباتی صفت

۱. همان.

۲. همان، آخر ص ۶۴

۳. تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، مقالة ۱، فصل ۵، ص ۴۲.

ماهیت است و البته در وعای ذهن چنین است، و وجود حقیقی در خارج موصوف و متحقق و اصیل است و ماهیت صفت اوست. اکنون آیا برای این ماهیت بود یا نبود اولویت دارد؟ اگر می‌خواهید اولویت را در ماهیت بیاورید ابتدا بگویید ماهیت در کدام موطن دارای چنین اولویت و اصلحیتی است؟ تا چیزی تقرر نداشته باشد چگونه برای او اولویت می‌آورید؟ پس حتی وجود مصدري را اگر بخواهید برای ماهیت بیاورید باید ماهیت در ذهن تقرر داشته و در ذهن به او تقرر دهد و او را بسازد و انشاء کند تا ماهیت ذاتی داشته و عنوانی داشته باشد، ولی اگر ماهیت را در هیچ موطنی تقرر ندهیم اولویت و سایر صفات و حتی خود وی برای وی چگونه ثابت است و قد علمت این بحث در آخر فصل چهارم منهج اول کتاب معلوم شد تقدّم الماهیة بحسب العقل علی موجودیّتها موجودیت، یعنی وجود اثباتی و مصدري تقدّم الموصوف علی الصفة موصوف و صفت همسنخند و هم موصوف و هم صفت هر دو اعتباری و به انشای نفس تحقق دارند. اما در خارج موصوف وجود اصیل و متحقق است که دارای منشأ آثار و حد، یعنی ماهیت است و ماهیت از آن انتزاع می‌شود فقس علیها اکنون که ماهیت و صفت موجودیت، هر دو اعتباری و به انشای نفس شدند پس دیگر احوال و صفات را بر آنها عطف کن. پس گاهی نفس به کمک موجودات خارجی چیزهایی را اعتباری و لحاظ و بر ماهیت حمل می‌کند فقس علیها تقدّم أحوالها الذاتیة احوال ماهیت علی أحوالها الوجودیة. این در ذهن است، ولی در خارج عکس آن است که در ذهن بود پس صفت در خارج موصوف می‌گردد و همین صفت، که در ذهن موجودیت اعتباری بود، در خارج وجود متأصل است و واقعیت و تحقق دارد و آن موصوف در ذهن اکنون صفت می‌شود. و أمّا فی الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف و لا صفة متمیزاً دو چیز در خارج هذا و ذاك راه ندارد، بلکه یک موجود متعین و مشخص است و شما از این تعین و تشخیص، ماهیت را اعتبار می‌فرمایید کلّ منهما عن صاحبه، یعنی دو چیز متمیز در خارج نداریم بل شيء واحد هو الوجود و

الموجود بما هو موجود؛ یعنی یک چیز داریم که همین وجود موجود است. ثمّ العقل این «ثم» می‌خواهد متعاکس بودن صفت و موصوف ذهنی را بفرماید ثمّ العقل بضرب من التعمّل ذهن با مشتقات و با قرع و انبیق بین وجود و ماهیت جدایی می‌اندازد ثمّ العقل بضرب من التعمّل و التحلیل يحکم بأنّ بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود و الموجود این غیر مراد ماهیت است. پس موجودات مقترن به ماهیت می‌شوند که غیر وجود است؛ یعنی بعض موجود متصف به صفت ماهیت می‌شود. آن بحث اصولی را که آیا تخصیص اکثر جایز است یا نه، در اینجا باید پیاده کرد و از جناب آخوند پرسید: حضرت عالی می‌فرماید بعض موجود مقترن به ماهیت می‌شود، این بعض را برای اخراج چه کسی آوردید که آن بعض دارای ماهیت نباشد، و مقترن به او نگردد؟ همه موجودات چنین هستند؛ از عقل اول تا نفوس و اجرام و افلاک و املاک فقط در یک جانب خدا باقی می‌ماند، پس تخصیص اکثر شده است و یصف لفظ خیلی فصیح است، ضمیر «یصف» به عقل بر می‌گردد و لفظ توصیف در کلمات عرب نیامده است. و صَف فصیح نیست و در کلمات عرب نیامده است، بلکه وصفه یصفه فهو واصف و ذاك موصوف صحیح است. اینجا «یصف» چه کار خوبی کرده است یصف، یعنی عقل أحدهما بالآخر في العقل عقل أحدهما را به دیگری در عقل متصف می‌کند و العین علی التعاکس متعاکسه‌اند؛ لأنّ اللاتق بالعقل حالا دارد متعاکس بودنشان را می‌فرماید تقدّم الماهیة علی الوجود لحصولها بکنهها فیه ماهیت بکنهها در عقل حاصل می‌شود، اما وجود بکنهها در عقل حاصل نمی‌شود.<sup>۱</sup> و عدم حصول الوجود بالکنه فیه کما مرّ. وجود

۱. ان شاء الله، در بحث الهیات در علم وجودی و شهودی به وجود و نه علم فکری منطقی فلسفی و صغری و کبری، که علم به مفاهیم است، چنین علمی نصیب می‌شود؛ یعنی انسان به حاقّ واقع دست پیدا می‌کند. اما علم به مفاهیم و رسیدن نتیجه از راه صغری و کبری که مرآت و حالی از خارج است، به کنه اشیاء نمی‌رسد، علم شهودی و ذوقی دارایی است و علم فکری دانایی. دارایی، داشتن خود واقع و چشیدن آن و رسیدن به آن است که خیلی مره و عظمت دارد و لذا ممکن است آقای در شرح اسمای الهی کتاب بنویسد و اسمای الهی را در عبارت و

→ مفاهیم خوب محقق کند، اما به وقتش می‌بیند که نه رحمت الهی دارد و نه دارای بخششی است و نه عاطفه‌ای. پس وی مفاهیم را خوب پیاده کرد. و به خوبی آیات و روایات را معنا کرده است، اما به وقتش می‌بیند که چه پلنگ درنده‌ای است، با اینکه درباره رحمان و رحیم آن همه قلم فرسایی و شیرین زبانی کرد و چیزها نوشته و خیلی کارها کرده، ولی اکنون هیچ کدام از آنها از وی بروزی ندارد. پس دارای چیز دیگر است. آن خوب است. هر کس او را به چنگ آورده است «هنیأله». دانایی مفاهیم، صفت و فن است، ولی این همه ارباب صنایع و حرف و عنوان دنبال فنی و صفتی می‌روند و در آن فن آشنایی می‌شوند، ولی آن علم شهودی دارای است علم فکری دانایی است. ماهیت دانایی است و علم به وجود شهودی است و برای انسان شهوداً حاصل می‌شود. یکی از فرمایش‌های خیلی جلیل و اجل و شریف و اشرف جناب علامه طباطبائی ره این بود و چه خوش فرمودند و این کلمه نکته کوتاهی است که کتابی است، بلکه کتاب هاست، فرمود: انسان سالک و عارف به راه افتاده، که از گوشه و کنار طلب می‌کند و می‌جوید، به جایی می‌رسد که می‌بیند آنچه را از گوشه و کنار و از بیرون خود طلب می‌کرد همه را خودش داراست و همه در او محقق است، و آنچه خود داشت زیگانه تمنا می‌کرده همه را به غواصی در خود پیدا می‌کند.

مرا به هیچ کتابی مکن حواله دگر که من حقیقت خود را کتاب می‌بینم

و بیان جناب امام هشتم علیه السلام این است: «قد علم أولوا الأبواب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا» (تفسیر شریف برهان، چاپ رحلی، چاپ اول، ج ۱، ص ۶۱۲، ضمن کریمه «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى» از سوره اسراء، ج ۱، ص ۶۱۲، رحلی، چاپ ۱، و نیز عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۷۵). تاراهی به خارج نداشته باشیم نمی‌توانیم خارج را بفهمیم و آنچه را ما می‌خواهیم از نظام هستی به دست آوریم یک راهی و روزنه‌ای و طریقه‌ای و کوزه‌ای داریم تا از این روزنه به آن خارج برویم، و به سوی او می‌رویم و آن‌طور که هستیم می‌خواهیم بالاتر برویم و چیزی که چشیده‌ایم و چیزی که دارا هستیم، چون طالب مجهول مطلق نمی‌توان شد.

طالب هر پیشه و هر مطلبی حق بسالود اول کارش لبی

چیزی لب‌تر کرده و یافته و چشیده و مزه‌اش به طور اجمال در او نشسته اکنون به دنبال تفصیلش می‌رود. نمی‌تواند نداشته طلب کند که آخوند می‌فرماید و دستور می‌دهد که ناچار باید طهارت پیشه کنی: طهارت لباس و طهارت بدن و طهارت سر و طهارت فکر و طهارت اعضا و جوارح و طهارت در گفتار و طهارت به طور مطلق، به هنگامی که آن شراب طهور را سرکشیدی «إِذْ لَا طَاهرَ مِنْ تَدْنِیْ شَیْءٍ مِنَ الْاَکْوَانِ إِلَّا اللهُ» (مجمع البیان، ذیل کریمه سوره انسان: «وَسَقَاَهُمْ زُبْراً طَهُوراً»). طهارت می‌خواهد و می‌جوشد و می‌بیند این طفل یک شبه ره صدساله می‌رود و آدم چه قدر گدای سفره این و آن باشد. الآن این نحوه پیشه و روش ما گدایی است، و کنار سفره دیگران نشسته‌ایم تا کی بخوایم به این کتاب و به آن کتاب و به این سفره و به آن سفره برویم. نمی‌گوییم مراجعه به این و آن در تحصیل بد و غلط است، اما اینها معذات است. ما داریم چاهی حفر می‌کنیم و این چاه اگر

بالکنه، یعنی وجود غیر متناهی، و البته غیر متناهی در شؤون وجودی خود نمی‌گنجد، و معنای گنجیدن، یعنی در یک کلمه متناهی غیر متناهی را محصور کنید. هرگز عاقلی چنین تفوه نمی‌کند تا چه رسد بگوید این مورچه خداست، آن زنبور و پشه، خداست، غیر متناهی وجود صمدی چطور در شؤونش پیاده می‌شود؟ و چون انسان به هر چیزی که علم پیدا کند بر او محیط می‌شود امام صادق علیه السلام<sup>۱</sup> فرمود: عالم به معلوم محیط می‌شود. تا محیط نشده به او علم پیدا نمی‌کند پس برای علم به حق پیدا کردن باید محیط به او شد و چطور محاط محیط به محیطش می‌شود؟ و اللاتق بالخارج تقدم الوجود علی الماهیة که متعاکسند إذ هو الواقع فیه بالذات فهو الأصل، یعنی وجود در خارج اصل است و الماهیة تتحد معه اتحاداً بالعرض می‌دانیم اتحاد، یعنی دو چیز یکی شدن، و وی یکی شده نیست، بلکه بضرب من التعمل این دو را جدا از همدیگر می‌کنیم و الا یک وجود متشخص کذایی است فیه العارض ماهیت عارض است بهذا المعنی اللطیف در خارج عارض است، اما در ذهن معروض و موصوف است الذي قد غفل منه الجمهور، أي القائلون بأصالة الماهیة. ایشان متوجه نیستند که این ماهیت کذایی امر عارضی در خارج است.

و الحاصل أن الحكم علی ماهیة ما در نسخه‌ای دست‌نویس که تنها جلد اول آن به دست ما رسید و یکی از شاگردان مرحوم حاجی آن را به نزد مرحوم حاجی خوانده است کلمه «ما» در «ماهیه ما» موجود نیست. مراد از این «ماهیه ما» همان الماهیه است

---

«به آب نرسد و اگر از خود چاه نجوشد ما چه قدر از این حوض و جوی و برکه و دریاچه و دریا بخواهیم پیمانه پیمانه، کاسه کاسه از این ظرف‌ها آب بگیریم و در این چاه بریزیم که این چاه راتر و نازده داشته باشیم، لذا کم‌کم خسته می‌شود. اگر این چاه خودش به آب نرسد و اگر از خودش آب نجوشد، شخص سرگردان است. آخوند می‌فرماید سعی کنید به آب برسید و از خود بجوشید. إن شاء الله تعالی، خداوند شرح صدر عطا کند و سر شما را به اسرار ولایت آشنایی بدهد. إن شاء الله، ما هم در این دعا با شما شریک بوده باشیم و حقایق قرآن بشنویم و انسان قرآنی «لَا يَمْسُهُ إِلَّا الطُّهُرُونَ» گردیم.

۱. در بصائر الدرجات از امام باقر علیه السلام نقل شده که فرمود: «لأن من حدّ شيئاً فهو أكبر منه».

که در نسخه مقروء نزد حاجی است و بقیه «ماهیه ما» دارد. «أَنَّ الْحَكَمَ عَلَى ماهِيَةِ ما»، یعنی الحکم علی الماهیه و مطلق ماهیت بامکان إنما هو بحسب فرض العقل إياها مجردة عن الوجود در وعای ذهن این را موصوف قرار می دهد أو مع قطع النظر عن انصباعها بنور الوجود. به هر حال کار ذهن و انسان است، انسان عدم خودش را هم تصور، و ماهیت را لحاظ می کند بدون اینکه ناظر به وجودش و عدم وجود آن باشد. و أما باعتبار الخارج عن فرض العقل إياها كذلك فهي ضرورية موجودات خارج ضرورت وجود دارند و وجوب آنها واجب است گرچه وجوب غیری و بالعرض است. مرحوم استاد جناب آقای قزوینی در همین جای عبارت می فرمود: بلکه ماهیت که در خارج تقرر پیدا کرد به طفیل وجود مجهول تر می شود و کمتر و بی نام تر می شود، زیرا آن ظرف تقررش بیت و خانه اوست و هر کس در خانه خودش کز و فری دارد، خانه ماهیت، وجود ذهنی و عنوان ذهن است، باز تا در ذهن و عقل است نمودی دارد، ولی وقتی ماهیت در خارج آمد، چون خارج محل سلطان وجود است، به کلی گم می شود و در خارج نشانه و نمودی ندارد، آن گاه عقل ماهیت را اعتبار می کند و الا در خارج ماهیت گم است فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض، وليست لها برای ماهیت بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة و لا إمكان لا غيرهما أصلاً. لا ضرورة الخ، درست این است که مرفوع خوانده شود، در این صورت بدل صفت است، و یا مجرور باشد؛ یعنی بیان «من الصفات» باشد در هر دو صورت معنا یکی است؛ یعنی به هیچ یک از صفات متصف نمی شود.

و الفرق جواب سؤال مقدر است. سؤال این است: پس ماهیتی در خارج تحقق ندارد؟ جواب روشن است. وی می گوید: ماهیت که در خارج تحقق ندارد و معدوم است و ممتنع هم در خارج تحقق ندارد و آن هم معدوم است و لا میز فی الأعدام، در این صورت فرق بین ممکن و ممتنع چه شد؟

جواب: ممتنع در ذهن با عمل تقرری می یابد و این تقرر فرضی و تقدیری است

سپس به آن نگاه می‌کند و می‌گوید که این شیء ممکن نیست در خارج تحقق یابد سپس ماهیتی دیگر را تقرر می‌دهد و تقدیر وجود آن ماهیت در وعای خارج می‌کند، می‌بیند این ماهیت ممکن است در خارج موجود شود، گرچه هنوز تحقق پیدا نکرده است، و هر دو در کتم عدمند، ولی وقتی عقل آنها را لحاظ می‌کند می‌گوید این شدنی است و آن نشدنی است، و در خارج بین آنها تمایز می‌گذارد. پس عدم تمایز من حیث العدم سخنی است و عدم تحقق یکی در خارج به خاطر محال بودن و امکان تحقق دیگری حرف دیگری است.

و الفرق بين المعدوم الممكن و المعدوم الممتنع که الآن هر دو عدمند هو أنَّ العقل بحسب الفحص يحكم بأنَّ المعدوم الممكن لو انقلب من الماهية التقديرية فرضي إلى ماهية حقيقية مستقلة که این صورت تقدیری فرضی در ذهن اگر بخواهد صورت حقیقی خارجی بگیرد ممکن است، اما آن ممتنع از این صورت تقدیری در ذهن نمی‌تواند حقیقت خارجی پیدا کند، مقداری مته به خشخاش می‌گذارد می‌فرماید: به فرض هم برای ممتنع بخواهیم بضرب من التعمّل صورت حقیقی در نظر بگیریم باز می‌بینیم در خارج و در صقع هستی راه ندارد و جا برای او نیست و معنا ندارد کان الإمكان من اعتبارات می‌بینیم راه ندارد، جا برای او نیست و معنا ندارد کان الإمكان من اعتبارات تلك الماهية بخلاف الماهية التقديرية الممتنعة فرض ممتنعه فإنها و إن صارت حقيقة مستقلة بحسب الفرض المستحيل که در وعای ذهن به او صورت حقیقی بدهیم ممتنع است، البته مستحيل «لم ينفك طباؤها عن الامتناع و لم يصلح إلا إياه صلاحيت و شایستگی ندارد مگر امتناع را لا أنَّ المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان و الامتناع اینکه معنا ندارد، زیرا برای معدوم موضوعی نداریم که تا موصوف به صفت امکان و امتناع بوده باشد كيف و المعدوم ليس بشيء معدوم خواه ممکن معدوم و خواه ممتنع، معدوم چیزی نیست، نتیجه فحینثذ پس در این هنگام آنکه برای ماهیت اولویت قائل است ماهیت را در کدام موطن تقرر می‌دهد؟ فحینثذ من أين ماهية قبل جعل الوجود

حتی توضع أولویة الوجود أو شيء ما من الأشياء بالقياس إليها. این موصوف کجایی است که این اوصاف را می خواهید برایش بیاورید فاما ممکن است، چون این حرف ها را در مباحث کلامی می آورند، یکی می گوید ما چه می دانیم شاید در ذات آن صورت علمی، یعنی ذات حق سبحانه چنین اقتضا و اولویتی را اقتضا کرده باشند و چنین اقتضایی در علم حق و در صورت علمی اش موجود باشد؟ این سؤال را آخوند تأخیر انداخته است، اول فرمایشی دیگر را عنوان کرد بعد می فرماید تا برسیم به صورت علمی. این یک حرف که مقداری صورت خطاب دارد که مثلاً چه می دانیم شاید صورت علمی اش در صقع حق چنین اقتضایی داشته باشد و اولویت را اقتضا کند. این را بعد جواب می دهیم. بعضی ها هم فرمودند خود ذات ماهیت من حیث می این ذات، مجوز اولویت است و برای خودش اولویت ساز است، در این کلام هنوز معلوم نشده که ماهیت چه نحوه تقرری دارد. آن چیزی که وجود است منشأ آثار بوده باشد، از وجود بگذریم هیچ هست و بعد از هستی نیستی است. نیستی باید چگونه اقتضا داشته باشد که البته ایشان دنبال می کند اما این آقامی فرماید به حسب ذات خودش ماهیت مجوز بود خودش خودش است. جواب: فاما تجویز کون نفس الشيء مكوّن نفسه خودش و نفس شيء مكوّن نفسش باشد و خودش خود آفرین باشد این معنا ندارد و مقرر ذاته، فانه مع بطلانه الذاتی فلا يتصور من البشر تجشّم ذلك در کلمه بشر، بشره هست؛ یعنی ظاهر بشر، یعنی انسان ظاهری چنین نمی گوید، آن بیچاره مردم ظاهر بین خاکی می گفتند: ﴿مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾<sup>۱</sup>، «دیو انسان را نبیند غیر طین».

شیطان گفت: این از گل است و من از آتش هستم. وی ظاهر بیند. لذا آن حدیث را عنوان کردیم که «أَعْدَدْتُ لِعِبَادِيَ الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»<sup>۲</sup> که سؤال پیش آمده است «لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» نکره در سیاق نفی

۱. یس (۳۶) آیه ۱۵.

۲. بحار الأنوار، ج ۶۸، ص ۱۰۸.

است آیا حتی شامل پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ و انسان‌های کامل می‌شود و آنها هم نمی‌دانند؟ آیا آنها بشرند؟ آنها در عوالم ملک و ملکوت و کتاب الله بودند، و انسان‌های عادی نمی‌دانند بعد که ﴿فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾<sup>۱</sup> شده می‌بینید که چیست فلايتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس. حالا که می‌خواهد سرپیچی کند حرفی است.

فقد ثبت أن الحكم بنفي الأولویة الذاتية بعد التثبت على ما قرّناه من حال الماهیة بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان. اینکه اولویت برای ماهیت معنا ندارد بیان نمی‌خواهد.

و للإشارة إلى مثل هذا قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابی في مختصر له یسمی بفصوص الحکم: به دنبال این گفتار آخوند، در این نسخه‌های چاپی و خطی گشتیم سرانجام یک نسخه پیدا نکردیم که این جمله منقول ایشان از فصوص فارابی در فصوص فارابی باشد. در فصوص الحکم<sup>۲</sup> این عبارت را آوردیم و تذکر دادیم و چون یقین نکردیم که از فصوص فارابی باشد جزء متن نیاوردیم و در ذیل آن شرح، این بخش را آوردیم. عبارت خیلی بلند است. ظاهراً نسخه‌ای دست جناب آخوند بود که به دست ما نرسید و یا محتمل است ایشان عبارتی را از جناب فارابی در جایی دیده باشند، و این را از ظهرالقلب به وقت نقل، اسناد به فصوص فارابی داده باشد. در فصوص‌های خطی و چاپ شده هر چه گشتیم به این عبارت برنخوردیم، اما حرف بسیار محکم است و می‌تواند حرف فارابی باشد.

و للإشارة إلى مثل هذا قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابی... \*ایشان می‌فرماید: بحث اولویت ذاتی برای ماهیت بود، بیان شد که اولویت ذاتی بدیهی البطلان و فطری

۱. ق (۵۰) آیه ۲۲.

۲. ص ۲۶.

الاستحاله است، و رد، تجشّم و تکلف زیادی نمی‌خواهد تا برای آن فصلی عنوان کنیم، ولی چون متکلمان مباحثی را عنوان کردند همین ایجاب نمود تا در این کتبی که موضوع بحثشان حکمت متعالیه هست این مسائل هم عنوان شود و گرنه اولویت ذاتی برای ماهیت بدیهی البطلان و استحاله‌اش فطری است. چگونه یک طرف ماهیت من حیث هی که واجب بالذات نیست، اولویت و رجحان می‌یابد؟ و مراد از اولویت ذاتی در وی چیست؟

برای تأیید، سخن جناب فارابی را نقل می‌کند که وی اولویت ذاتی را غلط می‌داند. عبارت فارابی این است: لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب بعداً در «بلا وجوب» حرف می‌زنیم و حیث إنّ هذا البحث بلا وجوب بودن ماهیت را از خاطر نبریم، زیرا برای ماهیت ممکن وصف و حکم می‌آوریم و حکم اولویت ذاتی در موردی آورده می‌شود که وجوب ذاتی ندارد و بلا وجوب طرفین است. پس ماهیت ممکن چنین وصفی دارد. سلسله وجود در خارج ممکنات هستند، چون بحث در سلسله وجودات ذهنی نیست و قید خارجی بودن و بالفعل بودن سلسله و منشأ آثار بودن اهمیت دارد. سؤال در این است که، آیا چنین سلسله‌ای که منشأ آثارند طرف، یعنی واجب‌الوجود بالذات دارند یا نه؟ و اگر طرف، یعنی واجب بالذات نداشته باشند، پس ماهیت خود آنها به خودی خود تحقق پیدا کرد و وجوب هم ذاتی آنها نبوده است پس اولویت دارند، و ماهیت آنها اقتضای اولویت و رجحان جانب بود را کرده است و این معنا ندارد. اتکای کلام به دو چیز است: ۱. سلسله وجودات خارجی بالفعل منشأ آثار باشند؛ ۲. بدون وجوب این سلسله منتهی به طرف واجب بالذات نشوند، و خودشان واجب بالذات نیستند. پس درباره چگونگی تقررشان از شما می‌پرسیم، ناچار باید بگویید اولویت ذاتی ایجاب کرده که آنها وجوب یابند، چون بحث از بلا وجوب است لو حصل سلسلة الوجود در خارج و به صورت بالفعل به طوری که منشأ آثار بوده باشند با این قید بلا وجوب لازم إنّما إيجاد الشيء نفسه چون بلا وجوب است و

متحقق هم هستند پس یا شیء خود ایجاد کننده خود باشد معنای آن این است خود وی علت است و علت باید در رتبه سابق بر معلول باشد و این شیء قبلاً نبود پس این شیء نبود و علت هست شده است وفق نمی دهد، زیرا تقدم شیء بر ذات می شود و ذلك فاحش، که چون تقدم شیء بر نفسش لازم می آید، زیرا هنوز چیزی تحقق ندارد و علتی نیست این هیچ، علت بود خودش گردد و إما صحة عدمه بنفسه صحت مساوق با امکان است، و يصح أي يمكن؛ یعنی عدم وی ممکن است که به خود وی باشد. از این طرف هم آنها علت ایجادی خود هستند و در خارج علت ایجادی باید واجب باشد تا خودش را تحقق بدهد، و این همان قید بلا وجوب است و هو دومی افحش از اولی است.

و توضیحه أن الأولوية الناشئة عن الذات اگر با شما مماشات کرده و اولویت ذاتی را از ناحیه ذات وی بدانیم أن الأولوية الناشئة عن الذات إما أنها علة این اولویت علت موجبة للوقوع این الفاظ همه تراحم و تصادم دارند؛ از یک طرف می فرمایند اولویت از یک طرف می گویند علت موجبه، خود این الفاظ در ذهن جانمی گیرد فیکون الشيء علة نفسه علاوه بر اینکه اولویت علت موجبه نمی شود دیگر خرده ریزها را جناب آخوند عنوان نفرمود و إما چنین است که أنه يقع الشيء لا بمقتضى و موجب و لا باقتضاء و إيجاب من الذات نه اقتضا و إيجاب از ناحیه ذات است، چنان که علت خارج هم اقتضا و ایجابی ندارد، پس از یک طرف اولویت ذاتی این شیء موجود اوست، و از طرفی اقتضا و ایجاب از ناحیه خود ماهیت نیست. پس ایجاب و موجب را از او برداریم. اکنون دو حرف دیگر باقی مانده: این شیء یا ممتنع است و یا ممکن، از آن جهت که تحقق دارد به او نمی توان ممتنع گفت پس ممکن است و هو صحيح العدم، زیرا اقتضا و موجبی ندارد تا او را یک طرفه کند، چون بحث بلا وجوب بود لعدم خروجه عن حيز الإمكان الذاتي، چون حرف بلا وجوب بود پس امکان ذاتی، یعنی بكونه ذا رجحان أحد الطرفين. لازمة معنای امکان همین بود که شیء به هیچ کدام از

طرفین نیفتاد. حالا می پرسیم این طرف که وجود پیدا کرد به اولویت ذاتی وجود پیدا کرد آن طرف که وجود پیدا نشده، در آن طرف جانب عدم هم آیا حرف امکان در پیش است و آیا در جانب عدم ممتنع است یا اینکه آن طرف مقابل نیز جنبه‌ای از وجود امکانی است؟ اگر آن جانب در مقابل وجود امکانی است پس عدم امکانی است.

ثمّ و ليس يصلح لعلّة العدم در اشارات بیان شد که وقتی شیء تحقق پیدا نکرد معدوم است و معدوم بودن وی علت نمی‌خواهد برای معدوم بودن وی علامت و نشانه‌ای است که ذهن از عدم تحقق وی به عدم تحقق علت وی منتقل می‌شود نه اینکه عدم، علت بخواهد. برای عدم شدن به این معنا نیازی نیست همین قدر که شیء تحقق پیدا نکرد می‌فهمیم که علتش تحقق پیدا نکرد پس علت عدم نباید امری وجودی بوده باشد که ایجاب نبود عدم کند.

ثمّ و ليس يصلح لعلّة العدم إلا عدم علّة الوجود همین اندازه وقتی که عدم تحقق پیدا نکرد راجع به علت عدم به سوی یک امر وجودی نروید تا آن را علت عدم قلمداد کنید آن چیزی که علت عدم است عدم علّة الوجود است همین قدر. در کتاب ما «لعلّة الوجود» بود و آن چون غلط است تصحیح کردیم و ليس هناك علّة للوجود چرا؟ زیرا شما آن را بر گردن اولویت ذاتی ماهیت می‌گذارید، چون علت وجود از خارج نیامده است و از ناحیه اولویت برای شیء می‌خواهید علت بیاورید و بگویید حال که از ناحیه خارج علت وجودی نیست پس ماهیت اولویت ذاتی دارد فاذاً يكون الشيء بنفسه نسخه‌ها «في نفسه» دارد صحیح العدم؛ یعنی «يصح عليه العدم و يمكن عليه العدم»، چون در اینجا علت موجه خارجی وجود ندارد، از ناحیه خودش هم که ایجاب و اقتضای وجوبی ندارد پس اولویت است پس جنبه عدم، به امکانش باقی است.

ثمّ على تقدير الوجود الممكن بالرجحان، «ثم» را می‌توانیم دنباله «و إما صحة عدمه بنفسه و هو أفحش» بدانیم. پس دنباله این توضیح باشد. همچنین می‌توان آن را یک

بیان ارتجالی هم بگیریم. هر دو راه دارد و اشکال ندارد. «ثم على تقدير وجود الممكن» در این جانب اولویت رجحان یافت و تحقق پیدا کرد «بالرجحان» رجحان، یعنی عبارت دیگری از اولویت یکون متصفاً بالوجود اکنون که متصف به وجود شد از شما می‌پرسیم: این وجود عین ماهیت است؟ هیچ جا نمی‌توانید بگویید وجود عین ماهیت است مگر یک جا و آن «الحق ماهيته إنيته» که صرف وجود است، اگر چنانچه وجود عین ذاتش بود می‌گفتیم: «ذاتي شيء لم يكن معللاً»؛ یعنی چون ذاتی وی می‌باشد علت نمی‌خواهد، ولی شما می‌گویید که وجود، ذاتی شیء نیست، بلکه وجود عارض بر ماهیت است حالا که وجود عارض ماهیت است قهراً می‌باید عارض از ناحیه اولویت خودش برای خودش وجود بیاورد یا پای علت و خارج در میان آید، چون ذاتی خود وی نیست تا بگویید ذاتی شیء معلل نیست «ثم على تقدير الوجود الممكن بالإمكان يكون متصفاً بالوجود» ما هر دو با این همراهیم که و لیس این وجوب عینه عین ممکن بوده و ذاتی‌اش باشد، زیرا الذاتی لا یعلل. اگر بپرسند: بعد از وجود مطلق و قبل از خدا چه کسی بود؟ جواب: وجود مطلق طرف ندارد و یا اگر اطلاق و سعه را از او بردارید در این صورت واحد بالعدد می‌شود. وقتی وجود صمدی هست طرف ندارد. پس اگر وجود ذاتی شیء شده خودش عین وجود است دیگر معلل نیست، ولی وجود، ذاتی اینها نیست فذاته كما أنه مبدأ رجحان الاتصاف بالوجود نمی‌توان گفت خودش برای خود وجود آورده باشد پس امکانش باقی است، برای اینکه واجب بالذات که نیست پس جنبه عدمش هم باقی است كذلك علة الاتصاف بالوجود وی علت اتصاف به وجود هم هست إذ لا نعني بالعلة إلا ما يترجح المعلول به معلول به این علت رجحان پیدا کرد و مع کونه این ممکن علة لاتصاف نفسه بالوجود، چون واجب بالذات نیست و ممکن است یجوز عدمه، لعدم بلوغه حد الوجوب برای این که وجود ذاتی‌اش نیست این می‌شود أفحش فإذن قد صار العدم جائز الوقوع آن طرف هم وقوعش جایز است لا بمرجح، بل مع بقاء مرجح الوجود مرجح وجود در

خود ماهیت است. پس با بود مرجح وجود، که ماهیت است، همان طور که ماهیت وجود آورده می فرماید ممکن است باید آن یکی، یعنی عدم را هم بیاورد پس این شیء باید معلق بوده باشد و وجود هم برای خود نیاورد، و عدم هم برای خود نیاورد، باید هم موجود باشد و هم معدوم، زیرا ماهیت خودش به اولویت وجود آورد از شما پرسیدیم که آیا وجود عین ذات و ذاتی اوست؟ گفتید: نه، ممکن است پس همین که علت اقتضای آوردن وجود است همین حقیقت باید اقتضای آوردن عدم کند و چه شده که این اقتضا از او برداشته شد و دست خارجی در کار نبود و علت بیگانه ای در کار نیست، بلکه اولویت است. حالا که اولویت است همان طور که این ماهیت اقتضای وجود می کند می بایستی اقتضای عدم کند پس چرا یک جانبه شده است؟ «فإذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح، بل مع بقاء مرجح الوجود» مرجح وجود ماهیت است و با بقای مرجح وجود باید مرجح عدم هم بوده باشد این شیء نه باید وجود داشته باشد و نه عدم پس چرا یک جانبه شده است؟ و هذه معض السفسطة.

«ثم على تقدير الممكن» این قسمت را دنباله توضیح گرفتیم. و حیث به وجه دیگر در رد اولویت است، از جنبه ترتیب بحث در مفاهیم و ماهیات. آخوند به طور استطراد چند بحث راجع به وجود بالذات کرد که وجود او عین ماهیت وی است و فرمود واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع الجهات است، دوباره فرمود: «استيناف القول في الجهات» پس اکنون بحث ما در جهات و مواد است، و در عناصر عقود سخن می گوئیم پس هنوز از واجب و اثبات واجب سخن به میان نیامده است. بنابراین هنوز درباره ماهیت بحث می کنیم و هنوز اثبات ماورای طبیعت نشده است. در کتاب های دیگر هم این مباحث را ابتدا پیش می کشند، بعد به وجود ذهنی می رسند و یک پله از ظاهر به باطن سفر می کنند و همین طور پله پله به ماورای طبیعت و اثبات ماورای طبیعت به ترتیب طبیعی پیش می روند و چون هنوز بحث مبدأ ماورای طبیعت و واجب بالذات و عقول و نفوس و مفارقات پیش نیامده الآن کسی نمی تواند

بگویند که شاید این ماهیات که صور علمی اشیاء هستند در صقع ذات ربوبی و یا در عقول و نفوس و در این اذهان عالی، ایجاب رجحان یک جانبه را می کنند و بودنشان را طالبند، چون هنوز حرف آنها و اثبات آنها پیش نیامد پس کسی نمی تواند بگوید شاید در وعای حقیقت خود این ماهیات اولویت داشته باشند، و بدین جهت وجود پیدا کردند.

ثانیاً، همین سخن در همان اذهان عالی و در عقول و نفوس و مافوق عقل و نفس در حق سبحانه «وَاللَّهُ مِنْ ذَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» می آید. آنجا برای چه ماهیت اولویت دارد همین حرف ها را هو هو عود می دهیم که بلا وجوب ماهیت ممکن خودش من حیث هی چگونه اولویتی را باعث است و بحث در این است که پای علت در کار نیست، چون صحبت اولویت ماهیت است لذا چگونه اقتضا کرد پس بعد از مماشات اول اینکه جای این بحث روی اسلوب طبیعی اینجا نیست و ثانیاً، اذهان عالی هم همین بحث می آید به اینکه اذهان عالی برای ماهیت چه خصوصیتی آوردند که بنفس ذاته ماهیت اولویت پیدا کند چه آن اذهان عالی و چه اذهان سافل و عناصر طبیعیات ماهیت من حیث هی چه اقتضایی می تواند داشته باشد. به صرف اینکه ماهیت را روی اذهان عالی بردید خصوصیتی برای او نیست. صور علمی اشیاء من حیث هی بلا وجوب با قطع نظر از موجب و مقتضی چگونه اولویت ذاتی پیدا می کند. در همه جا این اشکال و حرف پیش می آید.

و حیث إنّ هذا البحث که اولویت ذاتی برای ماهیت نادرست است إنما الحاجة إليه قبل إثبات الصانع و قبل ثبوت نفس الأمر مطلقاً هنوز این حرف ها پیش نیامده است، چون بحث درباره نفس الامر و موطن و واقعیت اشیاء هنوز پیش نیامده است فليس لقائل أن يقول: لعلّ برای معترض یک احتمال در ایراد کافی است و طرف مستدل و مبرهن باید رد کند، پس برای شک و شبهه لعلّ کافی است، لعلّ شيئاً من الماهيات في وجوده العلمي، أي في وجوده في علم الباري تعالى أو ارتسامه في بعض الأذهان العالية

اینها توسع در تعبیر است. یک وقتی به ذهن ما تبادر نکند که اذهان عالی، یعنی ذهنی آدمی، بلکه اذهان عالی، یعنی موارد و مواطن تحقق اشیاء، یعنی در عقول و نفس که از مراحل وجود هستند و خلاصه از عالم عقول تا نفس کل و عالم مثال تا به این نشأه برسند اینها همه مراحل اذهان عالی است. در منطق منظومه خواندیم: صباحة فی الألفاظ<sup>۱</sup>

إذ فی وجودات الأمور رابطة      ترشدکم صناعة المغالطة

و تلك عيني و ذهني تُبع      ثمة لفظي و کتبی وضع

جناب حاجی در حاشیه فرمود<sup>۲</sup>: مراد از اذهان عالی و اذهان سافل همین است لذا بعد از آن در مقابلش اذهان آدمیین آورده. پس اذهان به معنای اعمش است، خواه ذهن اصطلاحی که از قوای انسان است خواه بیرون از انسان، یعنی مواطن تحقق عین. و عین را مراتب و مجالی هست أي فی وجوده فی علم الباری تعالی أو ارتسامه فی بعض الأذهان العالیة یقتضي رجحان وجوده الخارجی و نمی تواند این بحث را به بیان کشد، چون در بحث خود ماهیت و مواد هستیم و هنوز بحث در ماهیت من حیث هی است این اولاً. علاوه بر این با قطع نظر از این سخن، در اذهان عالی هم همین سخن پیش می آید علی أن الکلام فی الوجود الذهنی به همان معنای اعم و مرتبة اتّصاف الماهیة به به وجود ذهنی بعینه کالکلام فی الوجود الخارجی فی أن الماهیة لا توجد به، إلا بجعل جاعل الوجود؛ لعدم کون الماهیة ماهیة إلا مع الوجود. حتی ماهیت بودن هم باید در کنف وجود باشد؛ اگر ماهیت بخواهد خودش را نشان بدهد و رنگی پیدا کند و منشأ اثری شود و تقرری پیدا کند باید در کنف وجود بوده باشد.

ثمّ مع عزل النظر عن استحالة الأولیة اکنون اولویت را کنار بگذاریم یقال: لو کفت اگر اولویت کافی بوده باشد فی صیرورة الماهیة موجودة از یک طرف می فرمایید خود

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۹۱.

۲. همان، ص ۹۵.

ماهیت باید علت وجود باشد و موجود بودن از ناحیه خودش باعث تقدم شیء بر خودش می شود، زیرا باید وجود داشته باشد تا هیچ را وجود بدهد و هیچ خودش است و خودش دارد خودش را وجود می دهد، يلزم تقدم الشيء على نفسه. يلزم كون الشيء الواحد که این ماهیت است مفیداً لوجود نفسه و مستفیداً عنه هم خودش مفید است و هم خودش مستفید، بدون آنکه وجوب بالذات باشد. آن قید بلا وجوب محفوظ باشد فیلزم تقدمه بوجوده على وجوده. به «وجوده»، یعنی باید علت داشته باشد. چون علت است بر وجود خود مقدم است و چون معدوم است می خواهد حذف شود.

### براندازی

هدم، یعنی خرابکاری. می خواهیم اساس این نظر جزئی را خراب کنیم، البته یک حکیم صاحب عقل کلی ورزیده چنین نمی گوید. چون این اساس و پایه را خراب کنیم، سخنان پیرامون آن هم همه باطل می شوند. اکنون حرفی از فخر رازی عنوان می کنیم و آن را هدم و خراب می کنیم. ایشان خیلی به زحمت افتاده و بیان می کند که ماهیت ذاتی ندارد، ولی خیلی پیچ و تاب داده است. جناب آقای قزوینی مطایبه ای می فرمود گفت: بچه مکتبی را پیش ملای مکتبی بردند ملای مکتبی می گفت بگو: الذین، بچه می گفت لینبذن گفت: اینکه من می گویم که روان تر است تا اینکه تو می گویی. حرف ایشان هم در مقابل حرف درست به جای الذین، لینبذن گفتن است، خیلی پیچ و تاب خورده است إِيَّاكَ و أَنْ تَسْتَعِينَ بعد إِنْ أَرَادَ الْحَقُّ مِنْ كَوْنِ الْمَلَكُوتِ يَؤَاشِ يَؤَاشِ این كَوْنِها، درها و دروازه ها و صحراها می شود «واقراً و ارقاً» شخص باب الله می شود، ان شاء الله تعالی، چرا باید نشود؟ آقا بهتر از شما و موقعیت شما و مسیر شما و هدف شما را باید کجا پیدا کرد؟ ما قدر ندانیم و نشویم کی باید بشود که شب و روز در حوزه درس و بحث قال الله و قال الباقر و قال الصادق و عمرمان به دیار مرسلات و

عالم مفارقات است، الحمد لله رب العالمین رب أنعمت فزد. چه قدر باید قدر بدانیم  
الآن من كوة الملكوت، كوة، روزنه است على قلبك يا ذن الله بما يلمع من بعض الأنظار  
الجزئية انظار جزئیه روشنی داده و برقی زده، ولی کاری نرسیده است لمعان کرده و  
یک بارقه‌ای، برقی و روشنی و پرتوی درخشید، ولی کاری نرسید. حالا ایشان این  
گونه به زحمت افتاده است. جناب آخوند فرمایششان را نقل می‌کند و مقداری هم  
طولانی شده است. فخررازی عنوان می‌کند که اولویت ذاتی غلط است. شرح عیون  
حکمت و مباحث مشرقیه<sup>۱</sup> به خصوص فصل ۱۲، و شرح اشارات خواجه، نمط پنجم  
در این فصل کمک می‌کند. فخررازی اولویت ذاتی را غلط می‌داند، وی می‌گوید:  
وقتی اولویت برای ذات ماهیت باشد و این طرف تحقق پیدا کرد پس وجود آن طرف  
مرجوح می‌شود در نتیجه مرجوح را به ممتنع می‌کشاند و می‌گوید اگر این طرف  
مرجوح است پس نبود وی نمی‌تواند خود به خود دوباره قوی شود و بالا آید، پس  
این به معنای ممتنع است و آن طرف دیگر هم وجود پیدا کرد پس واجب شد، و در  
مقابل ممتنع قرار گرفت، بنابراین معنای امتناع و آن وجوب با اولویت وفق نمی‌دهد،  
چون معنای اولویت این بود که واجب نباشد، ولی اکنون واجب شده است. اگر ما  
قائل به اولویت شدیم باید مرتکب چنین خلافتی بشویم و چنین حرف نادرست  
بگوییم. خلاصه اگر این طرف تحقق به اولویت پیدا کرد، معنایش این است که آن  
طرف دیگر مرجوح است و تحقق پیدا نکرد. اگر آن طرف مرجوح است دیگر قدرت  
بر ترجیح و بالا آمدن از نیستی و رهانیدن خود از عدم را ندارد و این ترجیح برای او  
غلط است که خودش را از این هیچ به در بیاورد، پس عدم برای او فرض است و  
معنای آن ممتنع است. وقتی ممتنع شد مقابل آن واجب است. پس آنکه تحقق پیدا  
کرده واجب است و شما خواهید بگویید شیء به اولویت موجود شد. پس «ما  
فرضه أولویاً صار واجباً» این خلاصه فرمایش فخررازی.

مرحوم آخوند با چند سطر حرف ایشان را زیر و رو می‌کند و می‌پיچاند و می‌فرماید: چه شده که آن جانب مرجوح به یکباره ممتنع شده است و مقابل واجب شد، پس چگونه از مرجوحیت به امتناع راه پیدا کرد؟ اگر اولویت است؛ یعنی این طرف راجح است، عدمش هم همچنین، آن طرف هم به همین صورت است. مرجوحیت برای آن طرف به فرض امتناع نمی‌کشد تا در این طرف فرض وجوب شود و بگویید: ثم ما فرضته أولياً صار واجباً، و هو ذكره الخطيب الرازي همین منبر داشتن و منبری بودنش فکرش را مشوش کرده فی شرحه لعيون الحکمة دو کتاب به نام عيون الحکمة هست: یکی خیلی موجز و مختصر و سنگین از فارابی است. بعد از عيون الحکمة فارابی، شیخ که نوعاً در فلسفه ناظر به کلمات فارابی است و خیلی به او اعتقاد دارد و مؤمن به اوست، و این طور هم باید باشد، عيون الحکمة ایشان را با تحلیل و تفصیلی به صورت شرح و بسطی درآورده است پس این هم عيون الحکمة شیخ، که ناظر به فارابی است. خطیب رازی عيون شیخ الرئيس را شرح کرده و استحسنة الآخرون: حالا می‌خواهیم بگوییم اولویت ذاتی غلط است من آن ما يقتضي رجحان طرف اگر این طرف وجود تحقق پیدا کرد فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الآخر مسلم است چرا؟ للتضائف الواقع بينهما بين طرفين و معية المتضائفين و «لمعية» به جر بخوانید فی درجة التحقق حالا که در درجة تحقق قرار گرفت طرف مقابل وی مرجوح است، ولی چرا ناگهان به امتناع بدل شد؟ می‌گوید چون نمی‌تواند خود را از عدم و مرجوحیت بیرون آورد پس امتناع می‌شود و چون مقابل امتناع وجوب قرار دارد، پس این طرف بود تحقق یافته، وجوب پیدا می‌کند. آن گاه می‌گوید از موضوع بحث در رفتیم، زیرا فرض اولویت بود و اکنون وجوب شد «ما فرضته أولى صار واجباً» و حال اینکه و مرجوحية الطرف الآخر تستلزم امتناعه، یعنی امتناع خودش را، ضمیر به طرف آخر بر می‌گردد لاستعالة ایشان این کلمه را گرفته و دنبال کرده می‌فرماید این ماهیتی که این جانبش تحقق پیدا کرد و وجود یافت معنایش این است که آن طرف که

عدم هست مرجوح شده و تحقق نمی یابد، حالا که تحقق پیدا نکرده شما نمی توانید بفرمایید: این طرف که تحقق پیدا نکرد خود به خود از مرجوحیت به در آید و تحقق پیدا کند، ترجّحش معنا ندارد. پس اگر ترجّح طرف دیگر معنا ندارد آن طرف ممتنع می شود و مقابلش واجب است پس اولویت کجاست؟ لاستحالة ترجّح المرجوح بعینه نمی توانید بفرمایید این مرجوح خود به خود از عدم به در آید راهی برای رجحان ندارد و در مقابل آن وجود یافته است لاستحالة ترجّح المرجوح و امتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح. آن طرف مقابل، یعنی واجب به اولویت تحقق پیدا کرد و اولویت شما منتهی به وجوب گردید و حال اینکه اصل بحث در «بلا وجوب» بود، چون حرف ممکن است و چون حرف ممکن است و وجوب که عین ذات وی نیست، چگونه می توان گفت وجوب؟ فما فرض غیر منته إلى حد الوجوب که از ابتدا فرمودید این بلاوجوب وجود پدید آمد فهو منته إليه فظهر الخلف.

و یفنده جواب فخر رازی است که آخوند اساس کلام وی را ویران می کند و می فرماید: چرا شما یک بارگی به همین حرف «لاستحالة الترجّح المرجوح» به سوی امتناع رفتید آن گاه در مقابلش وجوب را آوردید، در حالی که اگر این طرف اولی است، نبودش نیز رجحان دارد و یفنده آنّه إذا كان اقتضاء رجحان طرف بعینه که جنبه وجودش است علی سبیل الأولویة کان استدعاء مرجوحیة الطرف المقابل أيضاً علی سبیل الأولویة لمكان التضائف مگر خودتان فرمودید که بین دو طرف تضایف است، و اگر تضایف است هم این طرف اولی است و هم آن طرف و المرجوحیة المستلزمة لامتناع الوقوع شما فرمودید مرجوحیت طرف آخر مستلزم امتناع است اگر مرجوحیت قطعی و ضروری باشد راست است، اما اگر مرجوحیت اولوی است چنین نیست. پس اصل موضوع نباید از یادمان برود لامتناع الوقوع إنّما هي المرجوحیة الوجوبیة اینجا مرجوحیت وجوبی نیست. ابتدای بحث فرمودید: «بلا وجوب»، یعنی بحث در ماهیت ممکن است لا ما هي علی سبیل الأولویة فلذلك ثبوتها، یعنی ثبوت اولویت

على هذا الوجه لا يطرُدُ هذا الوجه، يعنى اولويت الطرف الآخر، أي راجحية الطرف المرجوح رابه نحو بته رفع نمی کند، چون عدیل و متضایف اوست بل بنحو الایقینه. همان طور که این اولویت دارد آن طرف هم اولویت دارد، منتها اولویت رابه تعبیر دیگر «الیقینه» گفتید.

و بالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف و حال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له اول تا آخر عنوان الیق و اولی باید محفوظ بوده باشد، نه اینکه یکبارگی از آن به بت و قطع بهریم فکما أن الوجود، یعنی اینجانب، که ماهیت وجود یافت به اولویت عدمش هم باید اولی بگوئید یترجع على سبيل الأولوية و الرجحان فکذلك أولوية الأولوية على سبيل الرجحان است و کما أن العدم مرجوح على سبيل الأولوية آن طرف دیگر فکذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان است و هكذا في الطرفين. و کما أن راجحية طرف على سبيل الرجحان مثلاً وجودش تستدعي مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان، فکذلك مرجوحية الطرف الآخر که آن عدم مرجوح است کذلك لا تقتضي إلا سلب وقوعه على سبيل الرجحان، فکيف تقتضي الامتناع؟ که بفرمایید ممتنع است و چون این طرف ممتنع شد مقابلش وجوب است. ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين... \* فخررازی برای ابطال اولویت از راهی استدلال کرد که مرحوم آخوند آن را نپذیرفت. فخررازی گفت: اگر وجود رجحان پیدا کند و به رجحان وجود پیدا کند طرف نبود مرجوح می شود و این مرجوح به دلیل ضعف نمی تواند خود را رجحان دهد، پس ترجیح برای وی ممکن نیست تا از عدم به وجود آید، اکنون که ترجیح طرف عدم برای وی ممکن نیست پس ممتنع گردید، و چون عدیل ممتنع، واجب است پس اگر آن طرف ممتنع شد طرف وجود واجب می گردد، در این صورت اولویت به وجوب برگشت، در حالی که قائلین به اولویت نمی خواستند به وجوب برسند و می گفتند به اولویت وجود حاصل می شود پس خلاف فرض گردید.

جواب: اگر شما در برهان خود حکم به تضایف راجع و مرجوح کردید، این تضایف را در دو طرف حفظ کنید: اگر طرفی که وجود پیدا کرد راجع است، عدیل او در جانب عدم مرجوح است و تضایف حکم می کند که آن طرف مرجوح بماند پس چرا به یک باره آن را ممتنع می کنید؟ علاوه بر آن در این درس می گوید: در طرف مرجوح که ناگهان به امتناع رسید و عدم، وجوب و ضرورت یافت آیا با وصف عنوانی مرجوحیت و وجوب، عدم یافت و امتناعش واجب شد و در این هنگام طرف راجع به وجوب تحویل یافت؟ در این صورت طرف عدم بالذات معدوم نیست، بلکه با وصف عنوانی مرجوحیت معدوم است، و چون در مقابل او وصف راجحیت می باشد پس این طرف با وصف راجحیت وجود یافت پس خلف راه پیدا نکرد.

ثم لو فرض تسليم ذلك اگر بپذیریم که عدم منتهی به امتناع شده این امتناع ذاتی نیست، بلکه با وصف مرجوحیت منتهی به امتناع شده است، و در مقابل آن وصف راجحیت وجود می باشد پس «ظهر الخلف» معنا ندارد. فمن المُستَیْن أَنْ مَرَجُوحِيَّةُ الطَّرَفِ المَرَجُوحِ که این معدوم بوده باشد إِنَّمَا تَسْتَدْعِي امْتِنَاعَهُ بالنظر إلى الذات البتة نه ذات مطلق، بلکه ذات با قید مع تقييدها بتلك المرجوحية با این وصف عنوانی مرجوحیت أعني الذات المحيطة بالحيثية المذكورة، لا الذات بما هي هي اکنون که برای ذات عدم بما می نمی آورید، بلکه برای ذات به وصف مرجوحیت عدم می آورید عدیل مرجوحیت راجحیت است پس هیچ نقضی پیش نمی آید و هذا امتناع وصفی، یعنی نه به حسب ذات امتناع آمده باشد، بلکه به لحاظ قید مرجوحیت ممتنع شده است فیکون بالغير اکنون که بالغير شد رجحان و اولویت پیش می آید و سخن متکلمان به قوت خود باقی است و لا يستدعي إلا وجوب الطرف الراجع در این صورت مستدعی طرف متحقق است که به همین صورت باشد كذلك، أي بالغير لا بالذات آن طرف راجع هم بالذات نشده تا به قول شما رجحان، برگشت به وجوب کند فلیس فيه خرق الفرض، چون شما از خرق فرض اعتراض به قوم کردید و گفتید فرض شما اولویت بود و با

این برهان اولویت را منتهی به وجوب کردید این خرق فرض است. البته اگر مرحوم آخوند در جواب «فظهر الخلف»، «فلیس فیہ خلف» و یا «لا یلزم خلف» می گفت، انسان راحت تر معنا می کرد پس «فلیس فیہ خرق الفرض»، یعنی آن خلف پیش نمی آید. شما فرمودید «ما فرضته أولى صار واجباً و الامتناع بالوصف»، یعنی اگر طرف مرجوح ممتنع شد طرف بود نیز با وصف و عنوان مرجوحیت است و الامتناع بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك چون امتناع بالغیر است و ذاتی نشده است یکون این امتناع ممكن الانفكاك عدیلش هم که طرف اول است پس رجحان وی نیز به حال خود باقی است فكيف ظنك بالوجوب الذي، یعنی آن طرف اول بإزاء هذا الامتناع است؛ یعنی در مقابل امتناع بالغیر وجوب بالغیر است، امتناع مرجوح هست آن طرف راجح است و این چنین عدیل هم می شوند و خلفی پیش نمی آید و بهذا چون سخن از «هدم» بود و قال و قيل کتب کلامی چون نوعاً ساحل پیمایی است و قیاس حقایق نظام هستی به امور متعارف و مفهومات عرفی اینجا می باشد، و می گویند مثلاً زید می گوید من نمی خواهم، نظیر همین اراده در باب امور آنجا نیز می آید. پس اینجا را اصل قرار می دهند و حقایق را در قالب اینجا می آورند و حال اینکه اینجایی ها آیت و ظل و نشانه آنجا هستند و باید اینجا را بالا برد و نباید آنجا را هو در قالب اینجا آورد و نوعاً مباحث کلامی این طور است. با کشمکش و اشکال و ایراد، به یک پسوندی و یا پیشوندی و قیدی می خواهند عرفیات درست شود و چون چنین است پس با کلام ما همه قواعد ایشان فرو ریخت و بهذا ینهدم سائر الأساسات التي ذكرها في هذا المطلب و قل ما این کلمه باید جدا نوشته شود کتاب آن را درست نوشته است، چون یک وقت می گوئیم «قلما» و آن را یکسره می نویسیم معنای این کلمه، گاهی است و یک وقت می خواهیم بگوئیم کمتر چیزی است؛ یعنی ما موصوله است اینجا نباید «قل» و «ما» را با هم نوشت «و قل ما» کمتر موردی از کلمات متکلمان پیش می آید که یسلم في الوجوه المذكورة من هذا الإيراد، همین ایرادی که ما عنوان کردیم بر آن وجوه دیگر

متکلمان نیز وارد است؛ کمتر موردی است که این اشکال بر آنها وارد نشود، این ضابطه‌ای که شما می‌توانید با آن قاعده و سایر اساسات را هم منهدم کنید.

### اوهام و جزافات

«جزاف»، معرب گراف است. جناب آخوند در این کتاب در صدد اشکال نیست، بلکه اگر کسی سخنی گفته و محملی دارد آن محمل صحیح را می‌گیرد، چون با افکار و اندیشه مردم سرچنگ ندارد. ما می‌خواهیم حقیقت را بیابیم، اگر حرفی نادرست است باید ببینیم وجه نادرستی اش چیست. اگر حرفی به حسب ظاهر مقداری نشیب و فراز دارد به قواعد گفته‌های دیگرش یا از ناحیه قوت خود شخص، که او را از آثار دیگرش می‌شناسیم، می‌توان برای سخن وی محملی یافت که صحیح و درست بوده باشد. چه بسیار در این کتاب جمع بین آرا می‌کند و می‌فرماید: قدما رسمشان به رمز گویی بود، زیرا زمان آنها اجازه ابراز عقاید نمی‌داده است. می‌خواستند زبان خاصی داشته باشند تا اسرار در دست هر کسی قرار نگیرد و خود آخوند هم جایی گویا در مرحله چهارم عنوان می‌فرماید<sup>۱</sup> که من این را برای شما می‌گویم به شرط اینکه آن را از اغیار مصون بدارید. نظیر این سخن را شیخ در آخر اشارات فرمود: اگر بخواهید این حقایق را به دست هر غاغه و راه نپیموده و کتل‌ها ندیده و آدم بدوی و سطحی بدون مقدمات القا کنید به طوری که وی شایستگی نداشته باشد فرمود: «الله بینی و بینک و کیل»، بلکه آنها باید آمادگی پیدا کنند که، «رخش می‌باید تن رستم کشد».

حالا عجله چیست؟ دار تدریج است ﴿لَيْسَ لِإِنْسَانٍ إِلَّا مَا سَعَى﴾ سعی و کوشش کنند بالا وقتی آمدند می‌فهمند. پس قدما به رمز مطالبی بیان کردند و محمل برای سخنان آنها هست. بعضی جاها حرف خیلی مبتذل است و نمی‌شود محملی درست

۱. الاسفار الاربعه، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن‌زاده، مرحله ۴، فصل ۸، ص ۴۸.

کرد. خود شیخ در اشارات فرمود: «فهؤلاء هؤلاء»<sup>۱</sup> این هم یک جور مردمی‌اند و سطح فکرشان همین اندازه و بیش از این عقلشان نرسید، علمای عوام و عوام علما هستند. بیش از این نمی‌توان با اینها تاخت. اینجا هم همین را می‌خواهیم عنوان می‌کنیم. لذا آخوند درباره اولویت، محملی برای اقوال متکلمین درست نکرده است، زیرا سخنی نیست که بتوان سر و صورتی داد که اگر بنا باشد هر حرفی را سر و صورت داد پس همه چیز را می‌توان سر و صورت داد. این را دنبال نکرد و همین ظاهرش می‌فرماید بیش از این حرف‌ها را نقل نکنیم و عمر نازنین را ضایع نگردانیم. حرف‌هایشان را به طور نمونه عنوان کرد که ندانستند حرف کجایی است و پی نبردند، بلکه موجوداتی را دیدند که هیچ دوام و قرار ندارند و زود گذرند؛ مثل زمان و صورت و حرکت، گفتند برای این سلسله موجودات «أولی لها العدم»؛ عدم برای اینها اولویت دارد، در حالی که زمان در نظام هستی واجب است، آن چنان که عقل واجب است. مگر می‌شود که زمان نباشد؟ مگر می‌شود حرکت نباشد؟ در نحوه این وجود حرکت و زمان واجب است و نمی‌توان برداشت، «سنة الله» است ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾<sup>۲</sup> زمان وجودی غیر قار است. غیر قار بودن حرفی است و «أولی له العدم» حرف دیگر است. چرا اولی له العدم ممکن نیست؟ زمان موجود نباشد، همین که دیدند اینها زود گذرند و قرار ندارند، گفتند: عدم برای آنها اولی است، در حالی که وجود آنها نیز واجب است، منتها وجود آنها در قالب خود و در حد خود آنهاست. شبیه این حرف را درباره علت آوردند و به معذات و علل ناقصه، که هنوز به علیت نرسیده‌اند، اسم علت اطلاق می‌کنند، و خیلی به معنای متعارف و عوامانه می‌گویند: بنا علت فلان خانه است، در حالی که بنا علت نیست، بلکه بنا علت اعدادی دارد، با شرایط و علل و عوامل دیگر مجموعاً علت تامه بنا را

۱. شرح اشارات، نبط ۵، فصل ۱۲، ص ۱۲۹ (چاپ دفتر نشر کتاب).

۲. فاطر (۲۵) آیه ۲۳.

می سازند، و آن گاه وجود شیء واجب می شود. پس ایشان فرق میان علت تامه و علت ناقصه و معدّات را نگذاشته، آمدند و گفتند همان طوری که بنا علت است، ولی الآن اقتضای هیچ فعلی را ندارد؛ اما فعل برای او اولی است. اینان همین حرف را درباره ماهیت و وجود هم می آورند و می گویند: یک علتی هست که فعلاً اقتضا و لا اقتضاء برای او یکسان است، البته برای او اولی است که وجود تحقق پیدا کند، چون علت متحقق است. اما ایشان به همین علت ناقصه و معدّه، علت می گویند و چون بین علت ناقصه و معلول جدایی می بینند، و گاهی علت ناقصه را متحقق می بینند که معلول با او نیست. همین را در باب ماهیت و وجود قیاس می کنند. پس اکنون که همه شرایط تحقق پیدا نکرد ماهیت اولویت وجودی نداشته باشد نظیر موارد دیگر، تا بعد وجود تحقق پیدا کند، ابتدا به صورت کلی و بعد نمونه و شاهد می آورند، در حالی که سخن ایشان مبتذل است. ایشان در باب حرکت و زمان و امثال آنها گفتند: این دسته عدم برای آنها اولویت دارد، ولی برای عقول و مفارقات و جوهرهای ثابت، وجود اولویت دارد، در حالی که هر دو در موطن وجودی خود وجوب دارند. بنابراین از آنجا که به علت ناقصه، علت تامه گفتند و دیدند که گاهی علت هست و معلول نیست، آن را با ماهیت و وجود قیاس کردند، که ماهیت ثابت دارای اولویت فعل هست و می تواند وجود برای ماهیت به دلیل مزبور اولی باشد و تا فصل بعدی کلام ایشان همین است. این سخنان آخوند را وادار کرده تا نمونه ای از کلمات ایشان را عنوان و نقد کند، گاه گاهی هم باید این سخنان در بین باشد تا قدر مطالب سنگین فهمیده شود.

«تو قدر آب چه دانی که در کنار فراتی.»

مردم به چه حرف هایی حکمت می گفتند، پس اینها نقل شود تا قدر تحقیقات کتاب روشن شود. اوهام و جزافات: من الناس آن هم باللفظ ناس، من جوّز کون بعض الممكنات ممّا وجوده اولی من عدمه بالنظر إلى ذاته مثل صوت و حرکت که بعدها خود آخوند این را عنوان می فرماید لا علی وجه یخرج عن حیّز الافتقار برای خالی نبودن

عریضه یک عبارت اضافه‌ای برایش پیش می‌آورد که من می‌گوییم، اولی نه اینکه از مرتبه امکان به در رود که احتیاج به واجب نداشته باشد، ولی بالاخره وجوب دارد و یا ندارد، و اگر ندارد در هر حال ممکن است لا علی وجه یخرج عن حیث الافتقار إلى الغير آن گاه و یُسَدُّ عطف بر «یخرج» به اثبات الصانع له تا آن بعض ممکنات هم صانع نخواهند، زیرا خودشان وجوب وجود دارند، بلکه به حد وجوب نرسند و از حد امکان هم به در نروند، تا سدّ باب صانع نشود پس واجب نیست و اولی است، و امکان بودن روی هم برقرار هست تا محتاج به صانع بوده باشد. الفاظ را جمع و جور کنیم تا به حسب ظاهر در تعریف حرف ما خللی پیش نیاید لکنه مع ذلك با اولی بودنش فی حدود الإمكان هست، زیرا برای وی عدم جایز است پس واجب نیست و احتیاج به صانع دارد. بل علی وجه يستدعي أكثرية وقوع وجوده بإيجاب العلة و إفاضة الجاعل در بیشتر موارد این شیء که اولویت دارد نیازمند به علت بوده و محتاج به افاضة جاعل است، و این وقوعش اکثریت دارد، چون برخی وقوعشان اکثری نیست، مثل صوت که دوام ندارد و تمام می‌شود و یا مثل حرکت است که آن فآن زایل می‌شود، به خاطر این موارد وجود اولی است که باید همیشگی باشد أو أشدّ وجوداً أو أقلّ شرطاً للوقوع این یک سلسله و بعضی آخر بالعکس مّا ذکر. اجرام و افلاک و کواکب و عقول و نفوس و ملائکه و موجوداتی که قرار دارند و قارند، بود آنها اولی است و مراد از اولی این بود «أكثرية وقوع وجوده»، آن برخی دیگر که عکس آنها هستند مثل صوت و زمان هستند.

و منهم من ظنّ هذه الأولوية في طرف العدم فقط عدم را اولی دانستند، زیرا به جمله مبتذل استناد کردند که اثبات شیء جنبه مثبت و ایجاد و اثبات است و لذا کار مشکلی و دشواری است و گرنه جنبه منفی زحمت زیادی ندارد لذا آنکه برای همه موجودات اولی است و بی درد سر و بی زحمت حاصل است عدم می‌باشد و کشمکشی ندارد، اما ایجاد اشیاء خیلی مشکل و کار سختی است. بالتّیاس إلى طائفة من الممكنات بخصوصها، مثلاً همین اصوات که نبودشان اولی است.

و منهم من ظنّها بالقياس إلى الجميع كاری به اصوات و زمان ندارد، همه آنها اولویت عدم دارند، زیرا به هر حال ایجاد، کار می خواهد، زیرا امری اثباتی است لكون العدم أسهل وقوعاً. البته اسهل وقوعاً معنا ندارد، چون عدم هیچ است و المتقولون اینها که این حرف ها را به افترا در نظام هستی بستند و المتقولون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفة اینها فیلسوف و حکیم نبودند، بلکه منتسب به فلسفه بودند.<sup>۱</sup> كانوا من المنتسبين إلى الفلسفة فیما قدم من الزمان پیش ترها قبل نُضج الحکمة هنوز حکمت پخته نشده بود و خام و نارس بود و إكمالها.

و عند طائفه من أهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو أولى، لمنعهم تحقق الوجوب فیما سوى الواجب و إن كان بالغير. این سخن خیلی مقدس مآبی خشک است، زیرا می گویند شما اسم واجب و وجوب را سر ما سوی الله نیاورید، به ما سوی الله، اولی بگویند و به حق تعالی واجب، که به حد وجوب رسیده است، و اطلاق وجوب بالغير هم بر غیر روا نیست، بلکه عنوان وجوب از صفایای ملوک است و مربوط به حق سبحانه است، و اگر به ما سوی وجوب نسبت دهید، به حق سبحان جسارت می شود، ولو اینکه کلمه بالغير را بیاورید و حق ندارید لفظ وجوب را عنوان کنید. «و عند طائفة من أهل الكلام كل ما هو الواقع» که الآن تحقق پیدا کرد «من الطرفين» حالا چه وجوب و چه عدم هر کدام که هستند، لفظ واجب را نیاورید «فهو أولى» بگویند وجودش اولی و عدمش اولی است، نفرمایید «واجب لمنعهم تحقق الوجوب فیما سوى الواجب و إن كان بالغير.» اکنون تنظیری می کند و خوب عنوانی به توضیح و یا تمثیل در اینجا موجود بود.

۱. چنان که در کتاب ها می خوانیم که رسم پیشینیان این بود که هر کس دنبال کمال بود به او می گفتند «فیلسوف». فیلاسوف، یعنی محب حکمت، و آن وقت به فیلسوفی حکیم می گفتند که خودش در فن، مجتهد شده باشد و از خود بجوشد و خودش کسی شده باشد، ولی تا دنبال تحصیل بود هنوز مجتهد در فن نشده بود، همان فیلاسوف می گفتند، ولی اکنون فیلسوف به معنای حکیم است.

ربما توهم متوهم نه اینکه قول دیگر باشد، بلکه برای مطالب گفته شده مثال می‌آوریم، گفتند: دو سلسله هست آنجایی‌ها که عدم بر ایشان اولی است؛ یعنی مثل صوت و زمان و حرکت، بعد قسم دوم را می‌فرمایند و ربما توهم متوهم أن الموجودات السيالة كالأصوات و الأزمنة و الحركات لا شك أن العدم أولى بها، چون اینها قرار ندارند. به محض اینکه قرار ندارند، عدم برای آنها اولویت دارد.

جواب: مگر گیاه‌ها و رستنی‌ها قرار دارند؟ و مگر این اجرام علوی قرار دارند؟ مگر بدن انسان، و معدن قرار دارند؟ پس برای همه عدم اولی است، البته برق خیلی به سرعت می‌گذرد؛ مثل صوت که زودگذر است و زود محسوس آدم است، دیگری به آن سرعت نیست اما همه در حرکتند و همه سیالند و ثابت نیستند و به حرکت جوهری همه طبیعیات سیالند، و همه به تجدّد امثال چه طبیعت و چه غیر طبیعت متجدّد می‌شوند. لا شك أن العدم أولى بها و إلا لجاز بقاؤها اگر عدم برایش اولی نبوده باشد، پس باید این صوت باقی بوده باشد لیکن صوت باقی نیست گوییم: چرا این حرف را در همه مکونات نمی‌آورید؟ و يصح الوجود أيضاً عليها چنین نیست که بگوییم اینها چون اولویت عدم دارند، هیچ نباید تحقق پیدا کنند. متکلمان گیر افتادند، پس چرا تحقق پیدا می‌کنند؟ زیرا معنای اولویت عدم این نیست که هیچ تحقق پیدا نکنند، گاهی تحقق پیدا بکنند و زود از بین بروند. «حتى يصح الوجود أيضاً عليها» برای اینکه صوت تحقق پیدا می‌کند و إلا اگر يصح و يمكن نبود لما وجدت أصلاً و إذا جازت الأولوية في جانب العدم که اولی لها العدم است فلیکن جوازا في جانب الوجود أولى.

و إن العلة حرف دوم که علت را در معدّات و علت ناقصه آوردند و إن العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط أو انضمام داع أو انتفاء مانع بناً را علت می‌بینند و چون می‌بینید هنوز بنایی در کار نیست، زیرا اینکه، این علت معلولش را اقتضا کند، بستگی به شرط و انضمام داعی و انتفای مانع دارد، اگر چنین

است پس چرا به بنا علت می‌گویند؟ پس وی جزء علت است. چنین اشتباهی برای این آقایان پیش آمده است و لا شبهة فی أن تلك العلة، الأولى بها إيجاب المعلول الآن این علت کذابی هست، و منتظر شرایط و معدات دیگر است تا فعل تحقق پیدا کند، پس تا آن شرایط دیگر برسد، برای وی وجود اولی است. پس موردی داریم که وجود برای وی اولی است و هنوز تحقق پیدا نکرده و اولویتش از او دست برنداشت. همین حرف را در ماهیت و وجود هم بگوییم که برای ماهیت وجود اولی است و هنوز وجود نیافته و بعد وجود بیاید پس اولویت در ماهیت ممکن می‌شود، والا اگر اولی برایش نبوده باشد لم تتميز علة شيء عن غيرها في العلية بین این علل چگونه فرق می‌گذاریم؟ می‌بینیم برای این علت و این فعل اولی است و برای آن علت آن فعل اولی است و از این ناحیه بین علل فرق می‌گذاریم پس همین به ما می‌گوید که این علت از آن علت ممتاز است و این اولی به فعلش بوده و آن دیگری اولی به فعل خود. فإذن تلك العلة قبل تأثيرها وإيجابها يصح، يصح به معنای يمكن يصح عليها الاقتضاء و الا اقتضاء جميعاً مع كون الإيجاب أولى بها من عدمه این کلام به چه جهت گفته شده است؟

وی از این مورد و مثال می‌خواهد به مقصود بیاید فليكن الوجود أيضاً بالنسبة إلى ماهية ما من هذا القبيل حالا که مثالی پیدا کردیم به اینکه فاعل موجود است و شرایط تحقق معلول فراهم است، ولی هنوز معلول نیامده است لذا معلول اولویت پیدا کرده است پس همین سخن در ماهیت و وجود می‌آید فیکون ذلك الوجود نسبت به ماهیتش أكثرياً لا دائماً، كما في ذلك الإيجاب در جانب علت کماتری من العلل ما يكون تأثيرها أكثرياً لا دائماً حرف را برده روی علت ناقصه، و نمی‌داند حرف چیست کطبيعة الأرض في اقتضاها الهبوط مع ما قد يمنع عندما يُزْمَنُ إلى العلو قسراً، چون کار دایمی و اقتضای اکثری زمین این است که هبوط را می‌خواهد و به سوی مرکز گرانش دارد، ولی اگر قطعه‌ای از این زمین را قسراً به سوی علو پرت کنید، قوه دیگر قاسره او را به

سوی علومی برد، ولی این اقتضای دایمی و همیشگی زمین نیست، گاهی چنین برای وی اتفاق می افتد «کطبيعة الأرض في اقتضاها الهبوط» که اکثری است و نه دایمی، چرا دایمی نیست؟ برای اینکه «مع ما قد يمنع منه عندما يُرمى» او را پرتش می کنید «إلى العلو قسراً». پس این دو تمثیل در او هام و جزافات دور می زند و چون آنها غیر قارّ الذات را مشاهده کردند که زود گذرند گفتند: «أولى لها العدم»، و به آنهایی که در نظر حس ثابت و قرار دارند گفتند وجود برای آنها اولویت دارد. در باب علل نیز، علت ناقصه را علت تامه پنداشتند و بنا و خانه را با آن قیاس کردند، و گفتند اگر بنا می تواند باشد و مقتضایش، یعنی بنا نباشد پس در باب ماهیت هم می تواند چیزی دارای وجود نباشد، و وجود برای وی اولی باشد، ولی بعدها تحقق پیدا کند و کلاً التولین زور و اختلاق، یعنی افترست.

ففي الأول: که گفتید چون سیال است عدم برای وی اولویت دارد گوییم: نحوه وجود امور غیر قارّ الذات چنین است و در حد وجود خود و جوب دارد گرچه سیال باشد همان طور که عقل اول و جوب وجود دارد، و هر کدام در جای خود قرار دارند: «وفي نظام الكل كل منتظم»<sup>۱</sup> ففي الأول: اشتباه بین قوّة الوجود و ضعفه یکی قار است، و یکی غیر قار است و بین اولویته و لا اولویته بالقیاس إلى الماهية چون بحث در مطلق وجود و ماهیت بود، و در اولویت ماهوی سخن می گفتیم تفاوت بین وجود قار و غیر قار در اولویت عدم و وجود خارج از مبحث است، بلکه در اینجا در همه موجودات باید اولویت وجود ثابت می کردید، نه تفاوت بین مراحل وجودات بگذارید. پس بحث در این بود که «بین اولویته و لا اولویته بالقیاس إلى الماهية» اولویت و لا اولویت وجود به ماهیت را حساب کنید، ولی شما از موضوع بحث در رفتید و قد مرّ در این «قد مرّ» جواب اولویت عدمی در صورت و حرکت را می دهیم اولاً، جواب استطرادی می دهیم که آنها نیز جوب دارند، ولی جوب آنها در حدّ خود آنهاست و

اولویت عدم در آنها معنا ندارد. پس جواب هم مطابق سؤال استطرادی است و قد مرَّ  
 أَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَرَجَةً مِنَ الْوُجُودِ لَا يَتَعَدَّاهَا مِنْ أَنْ تَجَاوِزَ نَمِي كُنْد، صوت در حد خود و  
 حرکت در حد خود و زمان در حد خود و نفس در حد خود و عقل در حد خود هر  
 کدام دارای وجوبند و بعضُ الأشياءِ حَظَّهُ مِنَ الْوُجُودِ أَكْثَرُ مِنْ نِسْبَتِهِ إِلَى الزَّمَانِ، و عقول  
 نسبت به نفوس وجودی آکد دارند و بعضها بِخِلَافِهِ كَالْحَرَكَةِ وَ نَظَائِرِهَا، لَا أَنَّ الْوُجُودَ  
 أَوَّلِيَّيْهَا مِنَ الْعَدَمِ أَوْ بِالْعَكْسِ وجودش متحقق است و می باید باشد، منتها وجود وی  
 این گونه وجود است، نه اینکه نبودش اولی است و برای آن بودش اولی است. پس  
 برای هر دو دسته در حد خود وجوب ثابت است، ولو اینکه دسته ای موجود غیر قار  
 هستند فاستقرار الأجزاء که اگر شیء قار باشد به حسب ظاهر مثل زمین و اجرام و بقاؤها  
 لیس نحو وجود الموجود غیر القار، بل یمتنع ثبوته له وجود غیر قار مثل زمان و نمی توان  
 استقرار اجزاء و بقای اجزاء را برای این شیء غیر قار آورد، پس استقرار اجزاء برای  
 شیء غیر قار معنا ندارد. اگر بگویید زمان باشد در عین حال اجزایش ثابت باشند، معنا  
 ندارد «فاستقرار الأجزاء و بقاؤها»، یعنی بقای اجزاء «لیس نحو وجود الموجود الغیر  
 القار» موجود غیر قار یک نحوه وجودی دارد و نحوه وجودش آن است که اجزای آن  
 قرار ندارند. پس استقرار اجزاء و بقای اجزای وی همانند موجود غیر قار نیست  
 «لیس نحو وجود الموجود الغیر القار»، یعنی نحو وجود حرکت مثلاً استقرار اجزاء  
 نیست پس نمی توان استقرار را بر او حمل کنیم و توقع داشته باشیم که استقرار در  
 اجزایش باشد، لذا فرمود: «بل یمتنع ثبوته» ثبوت چه؟ استقرار اجزاء «له» برای  
 موجود غیر قار. اصلاً ثبوت استقرار اجزاء برای وی ممتنع است؛ و یعنی علاوه بر  
 اینکه بحث ما در مطلق ماهیت و اولویت وجود است، بحث ما به وجود قار و غیر قار  
 چه کار دارد، و یا درباره آکد و اضعف بودن آنها بحث نداریم، بلکه اینها مربوط به  
 مراتب وجودات و کلمات نوری هستند آنها هر کدام اقتضایی دارند و در نظام هستی  
 و سَنَتِ حَقِّ به گونه ای هستند پس «واو» به معنای علاوه بر این می باشد و به جای

«علی» نشسته است. و کلامنا بحث ما در اسناد وجوب به ماهیت من حیث هی است، نه انحای وجودات. پس از موضوع بحث در رفتید و حال اینکه کلامنا فی مطلق الوجود الممكن لماهية ما مطلق وجود مورد کلام است الآن کاری به وجود سیال و ثابت نداریم و اینکه اسناد وجود برای ماهیت چگونه است؟ آیا به صورت اولویت است و یا ما لم یجب لم یوجد؟ فإن ما بالقياس إليه يعتبر طباع الإمكان الذاتي «يعتبر» را خبر «إن» نگیرید إنما هو مطلق الوجود خبر «إن» است و مطلق العدم. پس ما مطلق وجود و مطلق عدم را نسبت به ماهیت بحث می کنیم به اینکه آیا علی سبیل اولویت است یا به سبیل وجوب فامتناع نحو خاصّ منهما از وجود و عدم لا یخرج الشيء عن الإمكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود و العدم إلى ذلك الشيء اولی بودن این وجود برای او و اولی بودن آن جهت برای او، این معانی، ماهیت را از امکان ذاتی وی خارج نمی کند، او به حال خود باقی و برقرار است. آن وقت بحث پیش بیاید که اسناد مطلق وجود به او به چه صورت است؟ و کلّ من الاستمرار و عدمه متساویاً به صورت تثنيه النسبة بالقياس إلى ذات كلّ أمر غیر قارّ و تخصیص کلّ واحدٍ منهما از استمرار و عدم استمرار و نه وجود و عدم بالوقوع اکنون زمان تحقق پیدا کرد یحتاج إلى مرجع خارج من غیر أولیة أحدهما بحسب الماهية من الآخر. نسبت وجود مطلق به «الماهية» یکسان است، پس باید علت بیاید تا مشاهده کنیم که آیا این موجود متحقق موجود، قار است و یا غیر قار. این اسناد موجود مطلق به ماهیت علی السواء است، حالا علل ایجاد و نحوه تقرر وجودی در مراتب نظام حرفی دیگر است.

فماهیة الحركة و أشباهها من الطبائع الغير القارّة إذا قیست إلى وجودها التجديّی که قرار ندارند و رفعها کان لها مجرد القابلیة البحتة صورت و ماهیت زمان و ماهیت حرکت و امثال اینها «کان لها مجرد القابلیة البحتة» قابلیت برای وجوب دارند؛ یعنی این ماهیات همین اندازه قابلیت بحث و محض پذیرش وجودی دارند، ولی در این بحث نداریم، حالا بعد از آن بگوئیم موجود مستقل و ثابت داریم و موجودات غیر

قار داریم، اکنون بحث در قابلیت وجود است و بحث از ثابت و غیر ثابت در مرحله ثانی قرار دارد من غیر استدعاء طرف بعینه لابتة و لا رجحاناً و إنما يتخصّص الوجود أو العدم بإيجاب العلة التامة أو لا إيجابها آنجایی که قار هست غیر قار وجود تصرمی دارد، هیچ وقت قرار نمی گیرد آرام نیست و إذا قیست این طبایع غیر قازة إلى الوجود الاجتماعي که قار هستند للأجزاء التحلیلة لها كان سبیلها بالقیاس إلى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي، بلاشوب صحة و جواز ما وقتی بیاییم این طبایع غیر قاره را با آن طبایع قاره قیاس کنیم اجزای تحلیلی طبایع غیر قاره را می بینیم؛ و با این اجزای وجود قار و ثابت بسنجیم، می یابیم که این اجزای طبایع غیر قاره را نمی توان به آنها داد، تا آن غیر قار، قار شود این ممتنع و محال است. پس اگر وجودات را با هم بسنجیم نمی توان حکم این وجود را به آن وجود تسری بدهیم و وقتی طبایع غیر قار و قار را با هم قیاس کنیم حکم قار را نمی توانیم به غیر قار بدهیم، بدون شک حکم این برای آن نیست بلاشوب صحة و جواز عقلي. جای تمجیع و امکان و تجوز نیست پس به طور قطع و بت، حرکت نمی تواند مثل یک وجود اجتماعی ثابت و قار باشد، این چنین وجودی ممتنع است که آن گونه ثابت بوده باشد «يجب له الامتناع» که حکم او را بر این اثبات کنیم. و قد مرَّ أنَّ امتناع نحو من الكون، یعنی وجود اجتماعی برای طبایع غیر قاره ممکن نیست لا یتنافي الإمكان الذاتي مطلقاً.

و في الثاني: وقع اللفظ بحسب أخذ ما ليس بعلة...\* پس از آنکه آخوند اوهام آنها را به نحو کلی تحریر کرد، به تمثیل دو مورد را نمونه آورد. دومین حرف از این اوهام و خرافات این است که با وجود علت دیده می شود که فعل وی موجود نیست، پس اگر علت موجود باشد ما حق داریم برای فعل وی اولویت قائل شویم و فعل او را در شرف تحقق بدانیم. همین مطلب را درباره وجود و ماهیت قیاس کنید. مورد و نمونه ای داریم که علت چیزی تقرر دارد، و هنوز اثر آن فعلیت و تحقق پیدا نکرده،

ولکن به دلیل تحقق علت می توان گفت اثر آن در شرف وقوع یافتن است. اگر ماهیتی در شرف وجود باشد و مقتضای وی وجود یافتن باشد به این ماهیت، که در شرف اتصاف به آن صفت است ولی هنوز تحقق نیافته، در آن حال می توان گفت که اولی به وجود است و وجود برای وی اولویت دارد، چنان که با تحقق علت تحقق فعل را برای وی اولی می دانید، گرچه هنوز فعل محقق نشده باشد ولی به دلیل وقوع فاعل فعل در شرف پیاده شدن است لذا فعل رجحان و اولویت پیاده کرده است.

جواب: اصلاً تنظیم شما باطل است، زیرا شما علت ناقصه را به جای علت تامه پنداشتید «و ما لیس بعلة» را علت گرفتید و این یکی از موارد مغالطه است که در آخر منطق منظومه<sup>۱</sup> آمده است.

پس از تخیل و توهم اینکه وی را علت دانستید احکام علت تامه را بر وی بار می کنید، پس غیر علت را به جای علت گرفتید. شما بنا را علت بنا دانستید، در حالی که کار و فعالیت بنا با مجموعه شرایط و معدات مجموعاً علت تامه می شود، پس علت معده را علت تامه پنداشتید و از اطلاقات عوام، که بر معدات و شرایط علت اطلاق می کنند، به اشتباه افتادید. پس موردی نداریم که علت تامه و اقتضای فعلی داشته باشد، ولی معلول او موجود نباشد، تا تحقق معلول ارجح باشد. پس تنظیم شما و به تبع آن اصل مدعا باطل است و فی الثانی: که تنظیم به علل کردید و قع اللفظ مغالطه شده بحسب أخذ ما لیس بعلة علة، فإن الفاعل مراد فاعل اصطلاح فلسفی نیست، بلکه فاعل نحوی و متعارف است، چون فاعل فلسفی، یعنی معطی الوجود، که فاعلیت وی تامه بوده و جدایی بین وی و فعلش روانیست فإن الفاعل قبل شرائط إيجابه لیس بفاعل و موجب أصلاً و مع الشرائط موجب بثة. وقتی شرایط جمع شده، فاعل بتی و قطعی می شود. شما اگر می گوید فاعل باشد، ولی چون فعلش نیست پس وقوع فعل ارجح، و الیق است مراد شما چیست؟ اگر شرایط جمع نشد فاعل نیست و اگر شرایط جمع

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۳۶۶.

شد به طور وجوب و بشی فعل محقق می شود پس این سخن نادرست است و آنچه متفرع بر این کرده بودید؛ یعنی قیاس ماهیت و وجود به آنها نیز باطل است و قول به اینکه ماهیت اولویت وجود پیدا کرده است فاسد می باشد. و أما القرب و البعد من الوقوع كأن سؤال مقدر و جواب آن است: اینکه گاهی حبه و دانه هنوز جوانه نزده و کم کم جوانه می زند و رشد می نماید و شاخه و برگ می آورد و به درخت نزدیک تر می شود، این قرب و بعد را همه می دانند، که باید برای موضوع آورد حبه بودن از درخت دورتر است تا زمانی که جوانه زده و ریشه دوانده و مراتب مختلف دیگر که هر مرتبه قریب تر به درخت شدن و مثمر گردیدن می شود. ایشان از این قرب و بعد اولویت وجودی ممکن را استفاده کردند، در حالی که بحث در ماهیت ممکن به امکان ماهوی است که از عناصر عقود است، و نه امکان استعدادی، که چگونگی وجود است و شدت و ضعف و تقدم و تأخر دارد. پس در این مثال هم خلط مبحث کردند «و أما القرب و البعد من الوقوع» مربوط به امکان استعدادی است لأجل قلة الشرائط و کثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال في ماهية الممكن بالقياس إلى طبيعته الوجود و العدم قرب و بعد وجودی و شدت و ضعف در امکان استعدادی مربوط به ماهیت و امکان ماهوی نیست، بلکه آنچه مربوط به این جهت می باشد بل إنما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر، یعنی امکان استعدادی است و خودش هم بیان فرمود أعني الاستعداد القابل للشدة و الضعف الذي هو این استعداد من کیفیات الخارجیة از اوصاف وجود خارجی است، و مربوط به ماهیت من حیث هی نیست «الذي هو من کیفیات الخارجیة» این از اوصاف وجود خارجی است پس امکان استعدادی که قرب و بعد و تقدم و تأخر به نسبت به فعلیت را نشان می دهد، درست است لا الإمكان الذاتي که بحث ما در آن است الذي هو اعتبار عقلي و از مواد و جهات است. با توجه به معنای ماهیت و امکان فقری و امکان استعدادی حرف معلوم است.

و للمسترشد أن يجمع ریشه کن کند بالأصول المعطاة قواعد و أمهاتی که عطا شده ایاه،

التهویسات التي تهویس، یعنی طرف را به هوس انداختن التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام چون بر روی مبنای علمی اهل جدال هم نیستند، بلکه از مفاهیم عامه کمک می گیرند و در آشفتن اوضاع و به جان اهل علم و علم افتادن و علم کشی کردن می کوشند. بند در بند و پی در پی کلام ایشان دنباله ای دارد که این از ضروریات دین است و هر حرفی هم می زند دنبالش می گوید این از ضروریات دین است. در فصل بعدی هم آخوند از همین ناله ها دارد. آنان ظاهر آیه و روایتی را می گیرند و تا حرفی پیش آمده، با سخنان عوام پسندانه همه چیز را از ضروریات دین قلمداد می کنند لا فائدة في إيرادها و ردّها إلا تضييع الوقت بلا غرض و تفويت نقد العمر بلا عوض.

این بود بحث اولویت و عمده نظر ایشان درباره خلقت عالم و اینکه برای عالم این وقت ارجح بود تا خدای تعالی شروع به خلقت آن کند و اقتضای طبیعت عالم چنین بود. این بحث با حرف حدوث در بحث بعدی مرتبط است که علت افتقار عالم به خالق را حدوث وی می دانند، و البته پس از حدوث و موجود شدن نیازی به خالق ندارد و به تعبیر یکی از اساتید، وقتی خدا عالم را ساخت و کوکش کرده و کوکی که خدا کوک کند و فعل او کوک بگیرد؛ مثل اینکه آدم فریره ای را با انگشتش بچرخاند چون خدا قوی است چرخانده او چنین نیست که یکی دو روز تمام، و کوکش تمام شود و موجودات عالم متلاشی و مضمحل شوند و از جای خویش به در روند و خراب شوند، بلکه تا آن وقتی که قیامت قیام کند اینها در گردشند. با این گونه سخنان برای فهم دین دل خوش می کنند. به تعبیر خود آخوند اینها لعب به دین و فطرت و نظام است و به دنباله مبحث قبلی به جهت مناسبت بحث، حدوث متلکمان را پیش کشیده است. ایشان می گویند علت افتقار عالم به خالق حدوث آن است؛ مثل اینکه این خانه احتیاج به بنا در حدوث خود دارد، بعد اگر هم بنا مرده باشد، خانه به حال خود باقی است و لذا گفتند: «لو جاز علی الباری العدم لما أضرَّ عدمه بقاء

العالم<sup>۱</sup> بی خبر از آنکه علت محدثه علت مبقیه هم هست، و بی خبر از اینکه امکان فقری و نوری عالم، اقتضای خالق و علت می کند، تازه در مباحث ماهیات امکانی هم، چنین نازل بحث کردند.

### فصل سیزدهم: مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان في الماهیات

#### و القصور في الوجودات

خصوصیت این تیترو عنوان را هیچ کتاب کلامی و حکمت مشائی ندارد. متکلمان علت احتیاج را حدوث می دانند، مشاء هم نهایت علت حاجت را امکان ماهوی دانستند، ولی مرحوم آخوند به طور برهانی اولین کسی است که علت امکان را فقر نوری می داند و این کلام وی در حکمت موافق با کلمات عرفای محقق و اولیای کامل الهی است، البته نه جهله صوفیه که چیزکی شنیدند و به وهم و پندار حرف هایی می گویند، بلکه اولیای محقق و قوی از اهل عرفان، با آخوند در «القصور في الوجودات»، یعنی امکان فقری همراهند. پس مشاء با آنکه علت احتیاج را حدوث به شرط و شطر منکر شدند و امکان را علت احتیاج ممکن به علت دانستند، ولی امکان آنها ماهوی است اما امکان فقری در سلسله وجودات و جداول وجودی و مرتبط با مظاهر اسمای الهی که شؤون وجود صمدی هستند ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ این بحث را به ظاهر ندارند، از گوشه و کنار بزرگان مشاء با آخوند موافق بودند، چنان که ابن ترکه در تمهید القواعد بیان می کند، آن عده نیز با حکمت متعالیه و عرفان حقیقی و واقعی و توحید قرآنی موافق بودند و مشای میانه مقداری بیراهه رفتند. آنها ظاهر الفاظ را دیدند و انشعاب و جدایی برای آنها پیش آمده است و سخن از مشاء و حکمت متعالیه پیش آمد، و الا قدما با ما متفق بودند.

در تیترو کتاب های متعارف این است: «علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان» امکان

۱. شرح مشاوت، ج ۳، نمط ۵، فصل ۱، ص ۶۸، (چاپ دفتر نشر کتاب).

جهت و ماده می شود، ولی این دنباله: «و القصور في الوجودات» از ویژگی های این کتاب است، و جای دیگر پیدا نمی کنید. حالا علت امکان و علت افتقار قصور وجودات است، و این وجودات ظلی و ربطی و وجودات آیاتی او هستند و قصور اینها به این است که محض ربط و عین احتیاج و تعلقند، و چون وجودات عین ربطند دامنۀ وجودات، که حدود و ماهیات هستند، نیز این چنین مربوطند و در ربط آنها می توان افتقار بدن به نفس و قوای نفس و محالّ قوا به نفس را به میان کشید، که این قوا و محالّ آنها وابسته به یک حقیقت، یعنی نفس ناطقه اند و در بود خود عین ربط و تعلق به وی هستند و مراد از این سخن که، «حق جان جهان است و جهان جمله بدن» به همین مطلب است نه اینکه بخواهند عالم را بدن خدای تعالی بدانند، چنان که بدن انسان به انسان وابسته است، زیرا ارتباط بدن به نفس به خاطر استکمال جویی نفس است و نفس به آن مستکمل است. پس نمی توان در این تنظیم همه خصوصیات آنها را به وی داد؛ مثلاً اگر کسی بگوید: «زید آسد» تمام خصوصیات آسد از دم و دهن و اعضا را به زید داد. مراد از تنظیم جان بودن حق برای عالم، قیام عالم به حق سبحانه است چنان که در نفس انسانی چنین است:

پرتو نطق است روح و چشم و گوش      پرتو آتش بسود در آب جوش  
پس جنبۀ قصوری ممکنات ایجاب می کند که ربط محض به اصل خویش بوده و به وی افتقار داشته باشند. ماهیت اگر بخواهد تحقق پیدا کند باید با این وجود ربطی قرین شود و تعبیر به «ازدواج وجود و ماهیت» برای بیان نیاز به علتی بود که بین وجود و ماهیت ارتباط برقرار کند. ماهیت در خارج به طفیل وجود خود را به معنایی نشان می دهد، و لذا این ممکن منشأ آثار می شود.

فصلی، در بیان علت احتیاج ممکن به علت موجد است. مشاء علت را امکان دانستند، ولی از امکان ماهوی تجاوز نکردند، ما هم همین امکان را در احتیاج می آوریم، ولی این امکان در حد ماهیت است، اما علاوه بر آن به امکان وجودی که

قصور و جودات را می‌رساند، قائل هستیم. متکلمان علت احتیاج را حدوث دانستند و لذا نتیجه این شد که وقتی ممکن حادث شد احتیاج به علت ندارد. عده‌ای علت احتیاج را امکان مع شطر الحدوث دانستند. یعنی امکان و حدوث با همدیگر علت احتیاج باشند. شطر، یعنی جزء. عده‌ای امکان را شرط حدوث علت احتیاج دانستند اینها خطا گفتند، زیرا حدوث در پیدایش و افتقار آنها بدون تأثیر است، ایشان از قیاس عالم با بنا و بنا به چنین مهاوی و دره‌های عمیقی افتادند.

فصل... إن قوماً من الجدليين المتسمين اسم گذاری شده به اهل نظر و فکر، باب افتعال برای تکلف و زور چپانی است. خلاصه به زحمت و تکلف به ایشان اهل نظر گفتند بأهل النظر و أولياء التمييز ولی تمییز باید خیلی در سطح عالی بوده باشد، تا ولی تمییز بوده باشد، چون ولی امری بودن کار کوچکی نیست. ولی اگر واقع را می‌خواهید صفت آنها این است که، العارین عن كسوة العلم و التحصيل در حقیقت به این صورتند کان أمرهم فرطاً و تجشّموا به چه تکلف افتادند في إنكارهم سبيل الحق شططاً تجاوز از حد کردند. حاجی در منظومه گوید:

لم يحر تفریط لنا و لا شطط جعلنا الله من أمة وسط<sup>۱</sup>

از حد به در رفتند و تفرّقوا في سلوك الباطل فرقاً. در سورة انعام فرمود: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾. راه راست و راه مستقیم یکی بیش نیست. مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان ضمن این آیه می‌فرماید: جناب رسول الله، صلی الله علیه و آله، وقتی این آیه نازل شده برای اصحابش یک خط مستقیم کشید و در دو طرف خط، خطوط دیگری اخراج کرد، به ایشان فرمود: خط مستقیم یکی بیش نیست: «اليمين و اليسار مضلة و الطريق الوسطی هي الجادة».<sup>۲</sup> حرف حق یکی است. انسان که از حرف حق و خط مستقیم در رفت، دیگر طرق باطل

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲. نهج البلاغه، خ ۱۶.

فراوان است. نظام الدین نیشابوری در تفسیر غرائب القرآن می فرماید: در قرآن مجید، انوار نیامد، چون نور، حق و صراط مستقیم است و صراط مستقیم یکی بیش نیست، اما کلمه ظلمات در بسیاری موارد آمده است؛ یعنی اگر از راه حق در روند ظلمات است و آن فراوان است.

فمنهم من زعم أن الحدوث وحده علة الحاجة إلى العلة این دیگر خیلی ساحل پیما و ظاهر بین است. و منهم من جعله حدوث شطراً داخلاً فيما هو العلة که امکان باشد. این را آورده «شطراً داخلاً»؛ یعنی وی گفت: حدوث و امکان معاً علت موجودات به حق سبحانه هستند. و منهم من جعله شرطاً للعلة و العلة هي الإمكان. و منهم من يتأهب للجدال غزالي را اسم می برد<sup>۱</sup> و می گوید: مثل اینکه کودک خردسالی که سلحشوران و جنگاوران و دلاوران ندیده و میدان جنگ را تجزیه نکرده و با ابطال رزم نداده لباس حرب بر تن کرده، و زره پوشیده و شمشیر دو دم به دست گرفته، به جنگ سلحشوران و جنگاوران آمده است «و منهم من يتأهب» آماده شده و لباس حرب پوشیده تا بیاید برای جدال.

پس درآمد پوستین رنگین شده کین منم طاووس علیین شده  
و منهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز این حکم فطری که اکنون در فصل عنوان می فرماید، نسبت به مطالبی حکمی کلی است، و کم کم به تفصیل در این فصل نسبتاً طولانی آن را رد می کند. این حکم فطری ترجیح بلا مرجح است و کسانی که این حکم را قدح، و بر آن اشکال کردند و قائل به جواز ترجیح بلا مرجح شدند، مخالفت با حکم بدیهی نمودند که حتی در نفوس کودکان مرکوز است و ایشان نیز به هنگام اعمال خود از دویدن و بازی کردن آن را به کار می بندند، و ترجیح بلا مرجح را اجازه نمی دهند، ایشان راه نزدیک تر و معلم بهتر را طالبند في نفوس الصبيان، بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان بهایم هم همین طور، آنها نیز

ترجیح بلا مرجع را غلط می‌دانند. در کتاب‌های هندسه درسی حوزوی، یعنی در اصول اقلیدس به تحریر خواجه طوسی<sup>۱</sup> در مقاله اولی شکلی به نام شکل حماری موجود است. حدس ما این است که شاید این سه یادگار هومر شاعر یونانی باشد. بزرگان ما گفتند علت انتساب این شکل به حمار آن است که مجموع دو ضلع مثلث، چه مثلث کروی و چه مسطحه، اطول از ضلع ثالث می‌باشد، و طوری واضح است که نیازی به آوردن برهان و اقامه ادله هندسی برای آن نیست، به طوری واضح است که حتی اگر یک حماری را در رأس یکی از این اضلاع در ضلع الف ب، مثلاً حمار در نقطه الف بایستد و دسته علفی را در نقطه ب بگذارند، این فطری حمار است که وی برای رسیدن به دسته علف راه آن دو ضلع را انتخاب نمی‌کند، بلکه مستقیماً از راه خط الف ب به طرف دسته علف می‌رود و برای وی نیز ترجیح بلا مرجع محال است؛ یعنی آن دو ضلع مرجوح را انتخاب نمی‌کند، بلکه راه مستقیم را، که مرجح دارد، پیش می‌گیرد، به همین جهت به این شکل حماری گفتند. پس چگونه چنین مطلبی را که حیوانات هم متوجه شدند این آقایان متکلمان متوجه نشدند «بل المفطور فی طباع البهیمه من الحيوان» اکنون این حکم بدیهی دارای اوصافی شد: ۱. المركوز؛ ۲. المفطور؛ ۳. الموجب، الموجب صفت حکم لتفره عن صوت الخشب و العیدان و السوط و الصولجان می‌بینیم این حکم فطری موجب است که حیوان از صدای چوب فرار می‌کند و فرار را بر قرار رجحان می‌دهد، «عیدان» هم جمع عود است؛ یعنی خشب و السوط، صدای تازیانه‌ای را بشنود، می‌بیند حیوان فرار می‌کند و در می‌رود «و الصولجان» معرب چوگان است البته به عصای سرکج صولجان می‌گویند. در بازی چوگان هم چوب سرکج داشتند و برای ربودن گوی از همدیگر از آن استفاده می‌کردند. در هر صورت صدای چوگان و صورت تازیانه و چوب آنها را فراری می‌دهد و کلامهم کلام این آقایان کله غیر قابل لتضییع العمر بالتهجین ما بیاییم حرف

۱. مقاله نخستین، شکل بیستم.

اینها را تهجین کنیم بگوئیم این حرف‌ها مستهجن است و علت مستهجن و زشت بودن را با صرف وقت بیان کنیم و عمری را در بیان آنها تضييع کنیم. خیلی آدم باید سرآسوده و وقت زیاد داشته باشد تا با این گرفتاری و مشکلات و دوری مقصود، با کمال قرب، به این ترهات دل خوش کند و تعطیل النفس بالتوهین بیاییم جان را بگذاریم و معطلش کنیم که بگوئیم این حرفش موهون است و بخواهیم حرف‌هایش را یک یک توهین کنیم و بگوئیم این سست است، گرچه می‌نماید که به ظاهر مشغول کاریم، اما این تعطیل نفس است، داریم بی‌کاری می‌کنیم، ولی چون می‌دانید که اینها سنگی را به چاه می‌اندازند، و اکثری مردم که «أكثرهم لا يعقلون» بوده و ظاهر بین هستند و توجه ندارند ناچار به رد اینها شدیم با اینکه تضييع عمر و سبب تعطیل نفس است. اما برای هشدار و تنبیه به نفوس مستعد می‌گوئیم، این مطالبی که نوشتند و برف انبار کردند و همین که آفتاب برهان تابیده آب می‌شوند لکن نفوس الناس و جمهور المتعلمین نورسته‌ها به خصوص که دأب این بندگان خدا آن است که با اینکه خود چیزی ندارند اما از سرمایه دیگران پز می‌دهند. بگو خودت چه داری، من آنم که رستم بود پهلوان، لکن نفوس الناس و جمهور المتعلمین متوجه نحوه دیگران به این حرف‌ها رو آوردند و برای اثبات آن هم می‌گویند ببیند کتاب هم نوشته شده به خصوص بعد از اختراع چاپ، لفظ به چاپ رسیده مساوی با مهر قبولی در نظر این عده و وحی منزل بودن است تائقة إلیه، یعنی شائقة إلیه.

حالا که این طور است فنقول: در رد این حرف‌ها از شما، که ألیس اگر حدوث مستقلاً یا شطراً علت افتقار است، می‌پرسیم: ألیس وجوب صفة ما و امتناعها بالقياس إلى الذات یغنیان، یعنی وجوب و امتناع الذات عن الافتقار إلى الغير و یحیلان استنادها بحسب تلك الصفة اکنون از خود شما می‌پرسیم اگر شیء موجود متصف به وجود هم باشد، باز هم احتیاج به غیر دارد، در پاسخ می‌گویید: واجب نیازمند به غیر نیست اگر ماهیتی ولو مفروض و تقدیری ممتنع بالذات باشد، آیا احتیاج به غیر دارد؟ در پاسخ

می‌گویید: ممتنع بالذات در چه چیز نیاز به غیر داشته باشد. پس شما در این دو قسم حرفی ندارید «أليس وجوب صفة ما و امتناعها» امتناع آن صفت «بالقياس إلى الذات» این بالقياس إلى الذات مربوط به هر دو است. این هم قید وجوب و هم قید امتناع است، حالا صفتی بالقياس إلى الذات واجب باشد؛ مثلاً وجود برای واجب است، صفتی برای ممتنع واجب و ضروری است پس این امتناعش واجب و در آنجا وجوبش واجب است چنین نیست که وجوب و امتناع کذایی «يغنيان الذات عن الافتقار إلى الغير» پس امتناع و وجوب ذات و ماهیت ممتنع و واجب را از نیاز به غیر بی‌نیاز می‌کنند «و يحيلان»، یعنی وجوب و امتناع محال می‌گرداند «استنادها»، یعنی استناد ذات را «إليه» به غیر «بحسب تلك الصفة». تلك الصفة، یعنی صفت وجوب یا صفت امتناع پس این تلك الصفة هر دو را شامل شود. پس این کبرای کلی را باید قبول داشته باشید که ذات با این صفت وجوب و با صفت امتناع نباید احتیاج به غیر داشته باشد. تا اینجا را قبول دارید، حالا می‌پرسیم: فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في علة الحاجة علت حاجت هم به فرض امکان و حدوث است، در باب علت بودن حدوث سه قول بود: ۱. حدوث به تنهایی تمام علت نیاز ذات به علت باشد؛ ۲. حدوث جزء علت باشد و جزء دیگر امکان باشد، و از آن به شطر بودن حدوث نام برده شد؛ ۳. حدوث شرط باشد و امکان علت. مرحوم آخوند به قسم اول اشاره نکرد، زیرا با معلوم شدن این دو، قسم اول نیز روشن می‌شود «فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في علة الحاجة» در آن دو می‌اخیر شرطاً کان أو شرطاً إنما يعتبر این حدوث و يؤخذ فيما هو مراد از «هو»، غیر از آن دو است؛ یعنی غیر از آن دو، یعنی وجوب بالذات و ممتنع بالذات باشد فيما هو ممکن للذات لا واجب أو ممتنع. پس حدوث برگشت به ممکن کرد و حدوث علت افتقار نشده پس حدوث تاثیری نداشت و باز به ممکن برگشت فقد رجع الأمر أخيراً به هر حال در پایان کار إلى الإمكان وحده و هو الخلف، بنابر مبنای مشاء، برای اینکه شما می‌خواستید بگویید حدوث در کار است.

و بسبیل آخر: الحدوث کیفیة نسبة الوجود المتأخرة عنها... \* دلیل دوم بر اینکه حدوث نمی تواند علت حدوث باشد، اینکه شیء پس از وجود متصف به حدوث می شود و در هنگام وجود، به علت ایجادی افتقار ندارد پس مطلقا حدوث باعث نیاز نیست، خواه حدوث شرط باشد و خواه شطر، به طریق اولی حدوث به تنهایی علت نیست.

وجه اول بر این مدعا بیان شده، اکنون به وجه دوم می پردازد: وقتی حدوث را معنا کنید و در معنای آن بیندیشید می یابید که حدوث صفت شیء حادث است، پس ماهیت موجود در خارج متصف به حدوث می شود، پس حدوث صفت و کیفیت وجود و ماهیت را بیان می کند؛ یعنی می گوید اکنون وجود بر ماهیت عارض شده است و وجود و ماهیت به همدیگر نسبت حدوثی یافتند. پس بعد از نسبت وجود به ماهیت، کیفیت این نسبت، حدوث است بنابراین حدوث متفرع بر نسبت است و نسبت متفرع بر وجود و ماهیت، یعنی طرفین است. وجود از ایجاد متأخر و متفرع بر آن می باشد و تأخر رتبی از آن دارد، پس حدوث متأخر از نسبت و نسبت متأخر از وجود و وجود متأخر از ایجاد شد. و خود ایجاد در صورت و ارسی متفرع بر افتقار است، زیرا اگر شیء واجب بالذات باشد افتقار معنا ندارد. اکنون می پرسیم افتقار باید از چه ناحیه ای باشد؟ معلوم شد که حدوث به مراتب از ایجاد و مرحله افتقار شیء به علت متأخر است، و نیز در نظر داشته باشید، اگر شیء واجب، بالذات و یا ممتنع بالذات باشد، افتقار ذات آن شیء با توجه به این دو جهت، محال است، بلکه افتقار بی معناست. بنابراین اگر شیء ممتنع و واجب ذاتی باشد پس ممکن به دلیل امکان افتقار دارد. پس وقتی شیء به دلیل امکان نیازمند شد، فاعل ایجاد شیء می کند و وجود می آید، حدوث ظاهر می شود پس حدوث متفرع و متأخر از این همه مراحل است. پس چگونه می توان حدوث را که به مراتب متأخر است علت نیاز ممکن

دانست و چگونه حدوثی که جایگاهی پس از همه و رتبه‌ای متأخر از همه دارد، در رتبه و جایگاه مقدم بر همه قرار داد؟

دلیل دوم: «بسیبیل آخر: الحدوث کیفیة نسبة» نسبت وجود به ماهیت دارای کیفیتی به نام حدوث است؛ یعنی وقتی وجود با ماهیت نسبت پیدا کرد، کیفیتی به نام حدوث پیدا می‌کند «المتأخره عنها»، «المتأخره» صفت «کیفیة» است ضمیر «عنها» به نسبت بر می‌گردد که این کیفیت متأخر از آن نسبت است، و روشن است اول باید نسبت تحقق پیدا کند تا این کیفیتی که حدوث است تحقق پیدا کند. المتأخره عن الوجود متأخره صفت نسبت است؛ یعنی نسبت متأخر از وجود است، ابتدا باید وجود تحقق پیدا بکند آن گاه نسبت بین وجود و ماهیت تحقق پیدا کند المتأخر عن الإيجاد و خود ایجاد المتأخر عن الحاجة و خود حاجت المتأخره عن الإمكان. این همه باید تحقق پیدا بکنند تا کیفیت تحقق پیدا کند؛ یعنی نسبت و وجود و ایجاد و افتقار، که حاجت است، و امکان محقق شود و بین آنها هم ترتیب موجود است تا پس از تحقق این سلسله مترتب، حدوث را برای این شیء پیاده، و شیء را به این کیفیت متصف کنیم، و بگوییم: «الشیء حادث» پس چگونه می‌گویید علت افتقار به علت فاعلی حدوث است، حدوثی که به مراتب از اینها متأخر است؟ فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهين مراد شطر بودن و یا شرط بودن برای علت حاجت است، و البته اگر حدوث به تنهایی علت باشد به طریق اولی روانیست و علت ذکر نشدن امکان به تنهایی همین وضوح بود. پس دغدغه در عبارت راه ندارد که چرا سه وجه مزبور در اینجا پیاده نشده است؟ كان سابقاً علی نفسه بدرجات. حادث باید به چند درجه برخورد مقدم شود، زیرا بعد از امکان، حاجت قرار دارد و بعد از آن ایجاد و بعد از آن وجود و بعد از آن نسبت و بعد حدوث، یعنی کیفیت مزبور است.

و ليس لأحد أن يعارض بمثله على نفي علية الإمكان من جهة أنه كیفیة نسبة الوجود، لأنّ این «لأن» علت برای «ليس لأحد» است؛ یعنی جواب این آقا این است که لأن

الإمكان حالة تعرض سؤال این سائل این است: همین سخن در حدوث را در باب امکان می آوریم، زیرا امکان نسبت بین دو چیز است، همانند حدوث که نسبت بین وجود و ماهیت بود، چگونه حدوث این همه متأخر شود و امکان چنین نگردد؟ پس امکان نیز کیفیت نسبت وجود به ماهیت است، چنان که خود شما به آن مقرر هستید پس مراتب تأخر حدوث برای امکان نیز وجود دارد، زیرا هنوز به خاطر داریم که شما در عناصر قضایا ماهیت را با وجود سنجیدید و گفتید اگر وجود برای ماهیت حتمی و ضروری باشد وجود، و اگر ماهیت غیر قابل تحقق باشد و عدم برای وی ضروری باشد امتناع، و اگر نسبت به وجود و عدم لا ضرورت داشته باشد آن ماهیت ممکن است، پس امکان نیز متفرع بر نسبت و سنجش وجود و ماهیت است. پس مراتب تأخر حدوث برای امکان نیز هست، بنابراین همین سخن در حدوث در امکان هم می آید. و چطور شد که امکان شما علت افتقار ممکن به علت فاعلی شده، ولی حدوث ما نشود؟ در پاسخ گوییم: تفاوت بین حدوث و امکان در این است که حدوث صفت شیء خارج است، در حالی که امکان امری اعتباری و لحاظ عقل بین دو چیز در وعای ذهن می باشد. تا شیء در خارج مستحق نشد و رنگ وجود پیدا نکرد، به آن حادث نمی گویید. پس حادث صفت شیء خارجی است، در حالی که امکان کیفیت نسبت در قضیه ذهنی است که طرفین آن در وعای ذهن هستند، و سخن از تحقق و عدم تحقق آنها در بین نیست. پس طرفین نسبت که موضوع امکان است مفهوم ماهیت و وجود است، نه شیء موجود در خارج، چنان که در حدوث است. پس امکان در رتبه وجودی متأخر از ماهیت و وجود خارجی نیست، بلکه امکان در وجود ذهنی متأخر از آن دو است. بنابراین تأخر امکان در خارج نیست، بر خلاف حدوث.

«ولیس لأحد أن يعارض بمثله» این اشکالی که ما کردیم «علی نفی علیة الإمكان»، یعنی صحیح نیست کسی اشکال ما را در اینکه حدوث کیفیت نسبت می باشد در باب

امكان بگوید «من جهة أنه كيفية نسبة الوجود» به این خاطر که امکان نیز همانند حدوث کیفیت نسبت وجود است، پس اگر حدوث نمی تواند علت افتقار باشد امکان نیز علت افتقار نیست، لأن الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهية مفهوم وجود و ماهیت اگر نسبتی پیدا کنند، در ذهن است و امکان کیفیت این نسبت ذهنی است، نه حدوث که کیفیت نسبت خارجی است بحسب الذات في لحاظ العقل و ليس ضمير «ليس» به امکان بر می گردد ممّا يعرض في الواقع لنسبة خارجيّة، در حالی که حدوث در خارج عارض نسبت خارجی می شود، و ظرف تحقق وی خارج است فإنما بله، البته انکار نداریم که امکان چون جهت نسبت می باشد از طرفین خود مؤخر است و طرفین وی وجود و ماهیت هستند، و تا تقرر نیابند نسبت نمی یابند و امکان صدق نمی آید؛ ولی این تقرر در وعای ذهن است و اشکال حدوث در آن نمی آید؛ زیرا عقل در تحلیل و تجزیه علمی مفاهیم را می شکافد و این تقدیم و تأخیر پیش می آید. فإنما انکار نداریم يلزم تأخره تأخر امکان عن مفهوم الوجود و الماهية بحسب أخذها من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود، که در ظرف خارج باید تحقق پیدا کنند، اما حدوث باید در ظرف خارج تحقق پیدا کند.

و أما الحدوث، فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل و لا يوصف به به این حدوث الماهية و لا الوجود إلا حين الموجدية وجود و ماهیت در خارج تحقق پیدا کردند، متصف به حدوث می شوند گر چه وجود ذاتاً تحقق پیدا می کند و ماهیت بالعرض و در کنف وجود متحقق می شود، ولی وقتی متحقق شدند به حدوث متصف می شوند، پس ظرف اتصاف به حدوث خارج است لا في نفسها و لا ريب في تأخره تأخر حدوث عن الجعل و الإيجاد که چون صفت شیء خارجی است از جعل وجود و ماهیت متأخر است، در حالی که صفت امکان صفت تحلیلی و متفرع بر مفهوم وجود و ماهیت در وعای ذهن است، پس با آنکه حدوث و امکان در نظره اولی کیفیت نسبت وجود به ماهیت هستند، ولی معلوم شد که تفاوت آنها خیلی زیاد است.

و أما قول من ينكر... در این اعتراض قائل می‌کوشد در فطری بودن ترجیح بلا مرجح را اشکال کند. دنباله‌اش «فالظلم فيه ظاهر»، «فالظلم» جواب «أما» است. در درس قبل «و منهم من يتأهب للجدال» ناظر به ترجیح بلا مرجح بود، اینجا نیز دو قضیه را در ذهن و عقل پهلوی هم می‌گذارد و بداهت آنها را می‌سنجد و حکم می‌کند که در بدیهیات شدت و ضعف نیست، بعد از کلمه «إلا بمنفصل»، «على العقل» آورده و این «على العقل» مفعول به واسطه «عرضنا» است؛ یعنی بآنا متی عرضنا قولکم: ... على العقل و کمی فاصله شد، پس توجه لازم دارد؛ چون ما گفتیم ترجیح بلا مرجح قضیه‌ای فطری است که حتی حیوانات بر آن مفسورند و سائل می‌گوید: این قضیه این قدرها هم فطری نیست، زیرا قضیه «یک نصف دو است» را با قضیه «ترجیح بلا مرجح» بر عقل عرضه می‌کنیم، عقل قضیه اول را بی‌دغدغه می‌پذیرد و آن را از بدیهیات می‌شمارد، اما قضیه‌ای که شما ادعای فطری بودن آن را دارید، وقتی بر ذهن عرضه شود ذهن در آن متوقف است و حتی آن را غلط می‌داند، چنان‌که عده‌ای قدح در ضرورت آن می‌کنند پس می‌گویند این دو حکم، نه تنها در ضرورت یکسان نیستند، بلکه یکی مورد قدح و اشکال و نظر عده‌ای شده است. حکم دوم، یعنی «واحد نصف دو می‌باشد» فطری است و حکم اول که الطرفان لما استویا بالنسبة إلى الذات في رفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح إلا بمنفصل، یعنی چون وجود و عدم به نسبت به ماهیت در اینکه برای وی ضرورت ندارند حکمشان یکی است، پس ترجیح یکی از آن دو باید به مرجحی باشد، و هیچ کدام از دو طرف ممکن بدون علت بر دیگری رجحان نمی‌یابد، و ممکن یک طرفه نمی‌گردد، پس ترجیح بلا مرجح غیر ممکن است و شما این را هم قضیه‌ای فطری می‌دانید. آیا عقل این قضیه را در فطری بودن همانند قضیه دوم («واحد نصف اثنين است») می‌یابد؟ با اینکه قضیه اول را عده‌ای انکار کردند، در حالی که شما فطری بودن آن را حتی در حیوانات بدون دغدغه دانستید. پس هم ذهن ما آن دو را یکسان نمی‌بیند و یکی را بدیهی‌تر و

روشن تر می یابد و هم اعتراض عده ای دلیل بر این مدعاست. و اما قول من ینکر بداهة القضية المنظورة اشاره دارد به آن «الحکم الفطری» و «قضية مفطورة» در درس قبل، پس این شخص بداهت این قضية مفطورة را انکار می کند به اینکه، بآنا متی عرضنا اگر «على العقل» را دنبال این «عرضنا» بیاوریم راحت تر می توان معنا کرد؛ یعنی اگر دو قضية را بر عقل عرضه کنیم و سان دهیم اول: قولکم: الطرفان لهما استویا بالنسبة إلى الذات في رفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح إلا بمتفصل قضية دوم: «مع قولنا: الواحد نصف الاثنين على العقل.» «على العقل» متعلق به «عرضنا» است. پس وقتی این دو قضية را پیش هم بگذاریم وجدنا الأخيرة، یعنی الواحد نصف الاثنين قضية دوم را فوق الأولى و آن قضية ای که درباره امکان بود که ترجیح بلا مرجح غلط است في القوة و الظهور؛ می بینیم که دومی خیلی روشن است پس چطور می گوید هم اولی فطری است و هم دومی و التفاوت دنباله اشکال آقاست إنما يستقيم إذا تطرق راه بیابد الاحتمال بوجه ما إلى الأولى، در حالی که به قضية نخست احتمال راه می یابد و تطرق و ورود احتمال در صورتی است که این قضية به آن قرصی و استواری و استحکام دومی نباشد؛ یعنی فطری نباشد بالنسبة إلى الأخيرة، یعنی «الواحد نصف الاثنين.» پس نیازمندی به علت در یک طرفه شدن ممکن و ترجیح بلا مرجح آن، چنان که شما می گوید، فطری نیست و احتمال در آن راه پیدا کرده است، و با ورود احتمال، یقین به آنکه مفاد فطری بودن است از دست شما گرفته می شود و وقتی قرص و صلب نباشد و قیام احتمال تقيض، ينقض اليقين التام پس آن یقین تام را، که قضية به عنوان حکم فطری دارا بود؛ یعنی یقین به غلط بودن ترجیح بلا مرجح از دست شما گرفته شده است پس این قائل این چنین به جنگ دلاوران آمد و رجز می خواند که،

پسر زال رستم دستان      یادگارش منم به دورانا

فالظلم فيه ظاهر پاسخ: در این سخن ظلم روشن است، زیرا در منطق گفته شد که قضایای فطری در ظهور و خفا با هم تفاوت دارند. ممکن است برخی از فطریات

تنبیهی و هشدارى بخواهند، پس با آنکه حقیقت روشن و واضح است، ولی در ظهور و خفا با هم ممکن است تفاوت داشته باشند، پس به صرف مخفی بودن یکی از آن دو از دیگری نمی توان او را از بدهاقت انداخت. پس اگر قضیه ای هشدارى بخواهد نه کسب و تشکیل مقدمات، این قضیه فطری است و نه مجهول، تا نیاز به کسب تازه داشته باشد، و بدهاقت وی در ذات وی مستکن است و با تنبیهی شخص بدان پی می برد، پس با آن هر دو قضیه مزبور فطری است و عقل در فهم یکی نیازمند به هشدارى دارد، اما دیگری به این هشدارى نیازمند نیست. أو لم يعلم این اندازه منطق نخواندی و نمی دانی که أن التفاوت في الفطريات كثيراً ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم و الحكم في نفسه مما لا يتفاوت. در شرح تجرید مرحوم علامه حلی فرمود: چه بسا حکم قضایایی بدیهی است، ولی اطراف، یعنی موضوع و محمول آن، نیاز به کسب دارد. پس ما قائلیم که تصدیق و حکم فطری و بدیهی است، اما تصور اطراف قضیه شاید چنین نباشد. پس ما می گوئیم: وقتی تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو شود حکم بدیهی است گر چه تصور اطراف زحمت داشته باشد. «و الحكم في نفسه مما لا يتفاوت.» علاوه بر این علی أن الحكم الفطري و الحدسي كالاعتناصي اقتناص، یعنی کسب، یعنی در علم کسبی باید صغری و کبری بر طبق قاعده تشکیل بدهید. بعضی از این قضایا زحمت فراوان دارد چه بسا در به دست آوردن حد وسط مدتی مدید بگذرد تا شخص به عمق یک حقیقت برسد، و چه بسا برخی از قضایا به راحتی به دست آید. پس همان طوری که در احکام اقتناصی و کسبی تفاوت پیش می آید و همه قضایا در کسب یکسان نیستند، حتی در همان ضرب اول از ضروب اشکال شکل اول که سر سلسله همه ضروب است و همه باید به آن برگردند، تفاوت پیش می آید. پس همان طور که در قضایای اقتناصی و کسبی و به دست آوردن صغری و کبری اختلاف مراتب در ظهور و خفا پیش می آید همچنین در قضایای حدسی و در فطریات هم تفاوت پیش می آید، ولی این تفاوت ایجاب نمی کند که

قضایای حدسی و فطری و دیگر قضایای یقینی از بدیهیات خارج شوند، چنانکه حدس مراتب دارد و نیز در اشخاص مختلف، مختلف است. بنابراین، چنانکه در امور کسبی یک شخص در زمان‌های مختلف در به دست آوردن صغری و کبری تفاوت دارد و یا اشخاص با هم تفاوت بسیار زیاد دارند، در امور فطری و بدیهی هم قضایا در ظهور و خفا تفاوت دارند پس همه اولیات در یک سطح نیستند علی أَنَّ الحکم الفطري و الحدسي كالکسبي ممّا يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان و الأزمنة، یک وقتی خواب آلود و سنگین و خسته است، ولی گاه دیگر فکر کرده و زحمت کشیده و خیلی زود متوجه می‌شود پس به لحاظ ازمان و هیأت و اوقات یک شخص در گرفتن تفاوت دارد. بعد از غذا ذهن در فهمیدن در زحمت است، ولی پس از هضم غذا و خستگی و به ویژه سحرها چه قدر آماده است.<sup>۱</sup> بالقياس

۱. البته سحرها را خیلی ستودند، چون هوا تلطیف شده و بدن از خستگی به در آمده و استراحت کرده و غذا هضم شده است، اما روز، شغل‌های مردم گوناگون و هوا آلوده است و به پای شب نمی‌رسد. لذا در سحر به سرعت انسان مطالب را حفظ می‌کند و به خوبی در حافظه می‌ماند، چنانکه فراگیری هم از کیفیت عالی برخوردار است. مطلقاً شب به خصوص سحر در سیر به سوی مرسلات و عالم کلیات و حقایق شأنی دارد: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَنفَعَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا﴾ (اسراء (۱۷) آیه ۷۹). این وقت حساب دیگری دارد، زیرا بدن از خستگی در آمده و غذا هضم شده و شخص نشاط دارد، هوا و فضا هم نشاط دارد اینها همه با همدیگر متناسبند و برای انتقال انسان دخیلند. پس تفاوت اوقات و اشخاص در انتقال ایجاب نمی‌کند که حکم از فطری و بدیهی بودن به در رود و خصوصیات المفهومات یک لغت و مفهومی پیش یک فرقه‌ای و طایفه‌ای خیلی روشن است، ولی پیش دیگری خفی است.

تفتازانی در مطلق (ص ۱۳، چاپ سنگی) نقل کرد که وقتی ادیبی به حالت غشوه افتاد در حالت افافه خلق را بر دور خود مجتمع دید به ایشان گفت: «مالکم نکأ کأتم کتکأ کنکم علی ذی جنة إفرقعوا عني» این جمله برای ادیب واضح بود، اما برای ایشان خیلی نامأنوس. از این سخن چیزی نفهمیدند و گفتند: «إِنَّ شَيْطَانَهُ تَكَلَّمَ بِالْهِنْدِيَّةِ». خدا رحمت کند حضرت آقای شعرانی را! که می‌فرمود: وقتی مرحوم آقای کلباسی (به نقل از قصص العلماء) از سرچشمه تهران عبور می‌کرد، قصاب، گوسفندی را ذبح کرده بود در شک افتاده بودند که آیا درست ذبح شده است یا نه. قصاب آقا را به شاگردش نشان داد و گفت: برو حکم آن را از ایشان سؤال کن و پیرس که آیا این گوسفند حلال است یا نه؟ شاگرد به پیش ایشان رفت آقای کلباسی در جواب گفت: اگر فَرْي اوداج اَزْتعه شده فحلال و إلا فحرآم، شاگرد برگشت گفت: آقا داشت دعا می‌خواند.

إلى الأذهان و الأزمنة و خصوصيات المفهومات و العقود، لتفاوت النفوس في استعداداتها الأولية غريزية به صورت تمییز و بعد از آن تمییز، کسبیه است و استعداداتها الثانوية کسبیه. می دانید که اشخاص به حسب استعدادات اولی و عقل غریزی و فطری تفاوت دارند و می دانید در استعدادهای ثانوی کسبی هم تفاوت پیش می آید. البته آن اولی خیلی شیرین است. هر چه که مزاج معتدل تر بوده باشد نفس شریف تر و لطیف تر است. آنها زود پیش می روند، ولی دومی کسبی است. البته سرانجام در کسبی شخص به جایی می رسد، لکن کسبی است، جان کنندن و زحمت کشیدن دارد. پس هر کس غریزه جبلی و نبوغ و فطرت وی پر برکت تر و شریف تر باشد «طوبی له و حسن مآب» تا به نفس مکنتی می رسیم. بعد می خوانیم که نفس مکنتی غریزی اش «إذا شاؤوا إن علموا علموا» است. «ما طیبینیم و شاگردان حق»، «دولت آن است که بی خون دل آید به کنار».

پس تفاوت مردم در هوش و به حدس و نبوغ تا صاحبان نفوس مکنتی، که سفرای الهی هستند، فراوان است. پس ممکن است در حکم بدیهی اندکی تروی باشد، ولی این تروی و تأمل ایجاب نمی کند که حکم از بدیهی و فطری بودنش به در رود. بحث در این بود\* که ترجیح بلا مرجح قبیح است و این حکم فطری و مرکوز در اذهان همه، حتی حیوانات است. عده ای در این حکم ضروری قبح کردند و ترجیح بلا مرجح را جایز شمردند. مرحوم آخوند آنها را رد کرد و آن گاه در اعتراض سائل وارد شد که فطری بودن قضیه را منکر شد و در استدلال خود این قضیه را در کنار قضیه فطری دیگر گذاشت و گفت: اگر هر دو بر عقل عرضه شوند عقل به فطری بودن یکی و نه دیگری، حکم می کند، اما در آن دیگری تمعجج و دغدغه دارد، پس این حکم فطری نیست. پس وقتی احتمال خلاف در این قضیه ترجیح بلا مرجح راه پیدا کرد، یقین از دست شما گرفته می شود و حکم از بداهت می افتد.

مرحوم آخوند در جواب فرمود: هر دو قضیه فطری‌اند، ولی بدیهیات با همدیگر تفاوت دارند، برخی از آنها واضح و برخی به دلیل انس واضح‌تر هستند، چنان‌که برخی به دلیل عدم برخورد خفی هستند، ولی باندک التفات و هشدار عقل تصدیق می‌کند، گرچه مراد از ما از قضیه بدیهی تصدیق بدیهی است و آن در صورتی است که طرفین قضیه درست تصور شود، لذا ممکن است تصور طرفین حتی کسبی باشد، ولی خود تصدیق بدیهی باشد. پس محتمل است که علت عدم توجه نفس به آن برای اجمال در تصور اطراف باشد، ولی تا اطراف و موضوع و محمول فهمیده شدند، عقل حکم به آن کند؛ مثلاً در باب امکان اگر به ذهن بگویید نسبت وجود و عدم به ماهیت مثل دو کفه ترازوست به خوبی عقل تصدیق می‌کند که بدون علت خارجی کفه‌ای رجحان پیدا نمی‌کند، چنان‌که در تصدیق امور بدیهی همانند کسبی‌ها، سلیقه‌ها و عادت‌ها و احوال و اوقات و ازمنه مختلف است. پس اگر در امور فطری چنین نشیب و فرازی بود، آنها را از فطری بودن خارج نمی‌کند.

فالسلائق العقلیة سلیقه‌های عقلی فی إدراك نظم الحقائق و تألیفها تألیف حقایق وزانها وزان السلائق الحسیة السمعیة فی وزن الألفاظ و تألیف الأصوات و چه خوش تعبیری و چه خوب بیانی فرمود که سلیقه‌ها همان‌طور که در امور حسی متفاوتند در امور عقلی هم تفاوت دارند. در تألیف و ترکیب حسیات چه قدر سلیقه‌ها مختلف است: یکی را می‌بینید که از این آواز و از این صوت خوشش نمی‌آید و وقتی این را می‌شنود می‌گوید این مصداق «إن أنکر الأصوات لصوت الحمیر» است، ولی دیگری از همین صوت و آواز خوشش می‌آید. یکی از این طعم و خوراک خوشش نمی‌آید، دیگری جز آن را نمی‌پسندد. پس همان‌طوری که در امور حسی می‌بینید که اختلاف در محسوسات و ادراکات و مطبوع بودن نسبت به مدرک و نامطبوع بودن نسبت به او چه قدر تفاوت دارد، امور عقلی هم همین‌طور است. تألیف و ترکیب و انتقالات اشخاص و یافتن‌های آنها، إلی ما شاء الله، عرض عریضی دارد. جناب خواجه در نمط

دوم اشارات فرموده بود: مزاج عرض عریضی دارد نمی شود او را تحدید و منحصر کرد، همان طور که دو شخص در هیأت و شکل یکی نیستند و به قول عرفا تکرار در تجلی نیست در دریافت حقایق هم نفوس و اذواق تفاوت دارند پس این اندازه تفاوت ایجاب نمی کند که فطریات را از حکم خودش بیندازیم و بگوییم فطری نیست. پس یک جا ممکن است تنبیه بخواهد، ولی در جای دیگر نخواهد «فالسلاط العقلية... وزانها وزان السلاط الحسية السمعية في وزن الألفاظ و تأليف الأصوات» اصول علم ریاضی چهار علم است: ۱. عدد، یعنی حساب؛ ۲. هندسه؛ ۳. هیئت؛ ۴. موسیقی.

علم تألیف از شعب ریاضی است. پس در تألیف نغم و اوزان چه بسا تألیفی برای یکی موزون باشد و برای دیگری ناموزون باشد و خوشش نیاید. پس مراد از تألیف اصوات، علم موسیقی است که از تألیف اصوات و ایقاعات و ترکیبات، تفاوت می کند. «وجهة الوحدة في العقلیات كجهة الوحدة في السمعیات و التخالف كالتخالف». می بینی که در سمعیات و در عالم شهادت بعضی از وحدت ها با برخی دیگر چه قدر تفاوت دارد و یک وحدت متصلب و قرص و قوی است و وحدت دیگر به آن اندازه و پایه نیست و تا اندازه ای سست است و کثرت در او غلبه دارد تا به جایی می رسد که وحدت ها اعتباری می شود، نظیر وحدت قوم و طایفه و لشکر و عسکر. پس همین طور که وحدت ها تفاوت دارند، در عالم عقلی هم همین طور است. بنابراین عقل و نفس ناطقه اگر بخواهند وحدت ها را در ترکیب و تألیف بفهمند و بیابند، تفاوت پیش می آید. «و التخالف كالتخالف» تخالف عالم عقلی و مدرکات عقلی نسبت به هم همانند تخالف عالم حسی نسبت به هم است «وجهة الوحدة في العقلیات كجهة الوحدة في السمعیات و التخالف كالتخالف». و «کأن» پس از «کأن» در کتاب چاپ اول اسلامیة «کل» دارد، و مرحوم شعرانی هم آن را جزء عبارت آورده است، ولی هیچ یک از نسخ «کل» ندارد، پس نتیجه حرف: و «کأن» من سلمت ذاتقة عقله همان طوری که ذایقة

لسان وقتی مریض می شود، مثلاً شخص تب کرده و پرخورده است، ذایقه لسانش مریض است و درست نمی چشد، اگر مقداری حلوا بچشد آن را تلخ می یابد، در حالی که حلوا تلخ نیست و ذایقه وی مریض است. پس همان گونه که ذایقه مریض از غذای لذیذ اشمئزاز دارد، ذایقه عقل نیز مریض می شود و چه مریضی، أعاذنا الله منه، و كأن من سلمت ذائقه عقله من القصور و الاختلال گاهی قصور و اختلال ناشی از تقصیر وی نیست، بلکه به واسطه حوادث طبیعی چنین شده است، ضربه خورده، پس گردنی محکم به پشت گردن وی و یا خود جاهلانه مشتب به سر خود زده است اختلال و قصوری برای عقلش پیش آمده و دستگاه گیرنده اش اختلال یافت این یک وجه او من الأمراض النفسانية و بیماری خودخواهی و تقرب به جهال و معرکه گیری و از این گونه امور، أعاذنا الله منها، و الاعتلال بیماری الحاصل من مباشرة الجدل و المناقشة في القيل و القال و اگر کسی از این امراض کذایی به سلامت ماند لم یترتب این کلمه از «ارتباب» است في استحالة از این حکم ضروری ارتبابی برایش پیش نمی آید خدا رحمت کند پیرمردی را که شرح لمعه درس می گفت! وی لم «یرقط» را «لم یرقط» می خواند و در لغت دنبال «رقط» می گشت في استحالة رجعان الشيء على مثله من کل جهة إلا بمنفصل. می بینید که باید مرجع خارجی باشد و من استحل، یعنی کسی که جوز ترجیح الشيء بلا مرجح، یعنی بدون علت منفصل یوشک أن یسلک سبیل الخروج عن الفطرة البشرية وی بیهوده جدال می کند و با ابطال نبرد و مقابله می کند، در حالی که هماوردشان نیست لخبائث ذاتیة وقعت من سوء قابلیته الأصلية ضمیر «ه» در «قابلیته» به «من» بر می گردد و عصیان جبلی اقترفت، أي اکتسبت ذاته الخبیثة در این بدنش چون نفس است لذا به عقل نگفتند که اماره بالسوء است، زیرا عقل امر به خیر است، اما نفس جنبه تعلق روح به بدن و ماده و دنیا است، لذا کسب زشتی می کند و الارواح مرتبة عالی آن، یعنی عقل، تراحم و دعوا و نزاع ندارند، زیرا خیر و نور با هم دعوا ندارند. به تعبیر جناب رسول الله ﷺ، عقل چراغ الهی و نور فرا راه انسان است، اما

مرتبه نازله عقل، يعنى نفس با عنوان نفسانیت به لحاظ تعلق به بدن به اموری دلبستگی پیدا می کند: تعلق به مقام و ملک و مال و عناوین و مناصب و انانیت ها، و امر به سوء از خصایص وی می شود و از این معنا تعبیر فرمود به: «في القرية الظالمة» این قریه، بدن عنصری است که نفس با وصف عنوانی نفس به آن تعلق دارد مگر نفس مطمئنه ای گردد که قوای این قریه در تحت تدبیر عقل بوده باشند. اگر قوا در تحت تدبیر سلطان عقل نباشند، نفس سرکش می شود چنان که قوای آن هم همین طورند و این مدینه و مملکت هرج و مرج می شود و نفس، نفس مطمئنه نخواهد بود، بلکه نفس مضطربه است و در قوایش هم غوغا و ضوضاء است. این کشور رو به فساد و تباهی می رود في القرية الظالمة الهيولانية و المدينة الفاسقة السفلية. مراد همین بدن است که نفس مضطربه، که در تحت فرمان عقل نیست، به آن تعلق دارد و چون درباره این حکم فطری کذایی، یعنی ترجیح بلا مرجح بحث کرد و عده ای آن را غلط دانستند، فرمود:

ظلمات و همیة ظلمات به صورت جمع است، و چون قدما در کلماتی مثل «أسحق» الف نمی آوردند و اسحاق نمی نویسند در کلمه ظلمات هم همین اتفاق افتاد، بعدها خیال کردند، مفرد است. المستحلون ترجیح أحد المتساويين بلا سبب آنها که حکم فطری را انکار کردند تشعبوا في القول چندین فرقه شدند ففرقة قالت: این ظلمت است إِنَّ الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الأوقات من دون مخصص يتخصص به ذلك الوقت. چون نوعاً متکلمین قشری ساحل پیما هستند، و البته مراد از متکلمان سلطان المحققین جناب خواجه نصیرالدین طوسی که متن تجرید را نوشت، نیست، زیرا ایشان به کلام آبرو داد. خواجه مقامش خیلی بالاست و در همه علوم و در هر فنی که دست به قلم کرده است مرد یک فن است. خواجه از نوابغ خیلی عظیم الشأن است. در هر صورت متکلمان که حساب خلق و خالق را بنا و بنا می دانند و به خدای جدا قائلند، اکنون از ایشان سؤال می کنیم: چرا قبل از این وقت و بعد از این وقت

شروع به خلق نکرد؟ در این اوقات که ترجیحی نبود، پس یا باید به ترجیح بلا مرجح قائل شوید و یا در وقت اولویتی قائل شوید و یا در ماهیات اولویتی باشد؟ و به هر حال اگر فحص شود و از ایشان پرسند می‌گویند: او فاعل است و هر طور بخواهد شروع می‌کند. خدا رحمت کند جناب آقای شعرانی را! عرض کردیم: آخر این حالی که نه وجود است نه عدم است و در بین وجود و عدم می‌باشد چیست؟ فرمود: ای، همین. «فرقة قالت: إن الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الأوقات من دون مخصص يتخصص به ذلك الوقت.» ترجیح بلا مرجح پیش می‌آید این یک. و فرقة زعمت أن الله سبحانه خصّ الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب و الحظر و الحسن و القبح من غير أن يكون في طبائع الأفعال ما يقتضي تلك الأحكام این فرقه اشاعره‌اند که در حسن و قبح اشياء و احکام چنین قائلند، و در مقابل همه عارفان و حکما و عدلیه از امامیه و غیر امامیه هستند. (حرف احکام را ابتدا پیش بکشیم که انسمان بیشتر است و به زبان ایشان تکوینیات را هم به تشریعیات قیاس می‌کنیم.) در تشریعیات احکام را به پنج قسم تقسیم می‌کنند: واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح. همه به جز اشاعره قائلند که احکام زیر سه حکمت و جهتی است که در این شیء نهفته است که به انسان تعلق می‌گیرد؛ مثلاً به تعبیر بنده چون صد در صد برای او نافع است نباید ترکش بکند، این واجب است، و چون آن دیگر صد در صد به حال وی ضرر دارد حرام می‌باشد. بر همین قیاس است مستحب و مکروه و مباح، نه اینکه احکام بی جهت جعل شده باشند. در تکوین موجودات نظام هستی هر چه هستند به انسان تعلق نگرفته‌اند و تا تعلق به وی نگرفته‌اند، حرفی از طهارت و نجاست و حلال و حرام نیست و در عالم و در نظام هستی به حال خودشان هستند و چه خوش و خوب در نظام هستی قرار دارند، به قول سنائی غزنوی:

گرچه خوبی به سوی زشت به خواری منگر

که در این ملک چو طاووس به کار است مگس

پس طاووس و مگس هر کدام در نظام تکوینی در کاری هستند. اما به هنگام تعلق به انسان احکام خمس پیش می آید. اشاعره می گویند هیچ جهتی در واقعیت این اشیاء نسبت به انسان نیست لذا همین را که امروز حرام کرده است، اگر فردا آن را حلال کرد صحیح است، چون به جعل شارع حرمت و حلیت می آیند، زیرا واقعاً هیچ مصلحت و خصوصیت و کیفیتی در این شیء نیست تا نسبت به انسان ضرر و یا نفع داشته باشد، پس به صرف گفته شرع و ترجیح بلا مرجع وی چیزی را حلال و چیزی را حرام می کند، چون خداست، می گوئیم چشم، و فردا اگر عکس کند، باز چون خداست می گوئیم چشم. پس حلال و حرام و احکام خمس و حسن و قبح، شرعی است، و شرعی که اشاعره می گویند؛ یعنی هیچ خصیصه واقعی در این اشیاء نیست که به انسان تعلق گیرد. چون فرمود این را انجام بدهید، می گوئیم چشم، و فرمود آن را انجام ندهید می گوئیم چشم، همین قدر. پس ایشان در متعلقات احکام ترجیح بلا مرجع را جایز می دانند که بدون هیچ خصوصیتی به این واجب گفت و آن را حرام دانست. در مقابل اشاعره، دیگران از عدلیه اعم از امامیه و غیر آنها و حکیم و عارف حسن و قبح اشیاء را زیر سر کیفیت و واقعیتی می دانند که در دل آنها نهفته است و در وقت انتسابشان به انسان این خصوصیت پیش می آید، به تمثیل گفتند: خوردن غوره و انگور و کشمش و سرکه و شیر آزاد است، اما اگر به صورت خمر درآمد نخورید که فراوان خورند مستاناً. اینکه آن همه را تجویز فرمود و این یکی را تحریم فرمود، چیزی در واقعیتش نیست که اگر به انسان تعلق بگیرد آسیب می رساند و اجتماع را دچار فساد می سازد. پس چنین نیست که بی جهت و بدون یک کیفیت واقعی شرع مقدس چیزی را حسن و چیزی را قبح کند، بدون آنکه ویژگی خاصی در شیء حرام باشد. باید این مطلب را توجه داشته باشیم که اشاعره گفتند حسن و قبح شرعی است؛ یعنی هیچ واقعی و کیفیتی و خصیصه ای ندارند، چون شرع گفته که این قبیح است ما هم می گوئیم قبیح است، و اگر گفت آن حسن است ما هم می گوئیم حسن است

همین. در کتب عدلیه و در کتب فلسفه حکمیه و عرفانیه هم گاهی حسن و قبح را شرعی می‌دانند، ولی نه اینکه همانند ایشان ترجیح بلا مرجح را جایز بدانند. پس مراد از شرعی بودن حسن و قبح به نظر حکما و عدلیه چیست؟ و دعوا و نزاع سر چیست؟

شیخ محیی‌الدین عربی می‌فرماید: «فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع، فإن ذم الشرع لحکمة» پس آن «لحکمة» را اینجا آورده، اما اشاعره «لحکمة» نمی‌گویند «يعلمه الله أو من أعلمه الله» سفیر خداست «كما شرع القصاص لمصلحة إبقاء هذا النوع ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ و إرداعاً للمتعدى» و الا هر کسی بیايد آدم کشی کند او را قصاص نکنند و دست ظالم را نبرند، این نوع، برداشته می‌شود. پس مستعدی و متجاوز را باید ارداع کرد و بر کنارش کرد تا نوع باقی بوده باشد. شارع قیصری در شرح خویش بر قصص الحکم<sup>۱</sup> فرمود: «هذا تصريح منه» شیخ «على أن الحسن والقبح شرعي لا عقلي». پس ایشان هم آیا از اشاعره‌اند و ترجیح بلا مرجح را جایز می‌دانند؟ چگونه ایشان اشعری باشد، در حالی که گفت: «لا مذموم إلا ما ذمه... لحکمة يعلمه الله...». پس اشاعره به این قائل نیستند، و مراد از این جمله، این است که هر دو فرقه حسن و قبح را شرعی می‌دانند، اما دو نظر در این شرعی بودن تفاوت دارند: اشاعره می‌گویند شرعی است؛ یعنی اصلاً حکمتی در بین نیست و در شیء و ویژگی موجود نیست و به گزاف امروز چیزی را حرام کرد، فردا همان را حلال می‌کند. اما اگر عارف و حکیم و عدلیه می‌گویند شرعی است معنایش این است که این احکام حکمت واقعی دارد، ولی عقل ما به این پی نمی‌برد و منتظر فرموده شرع می‌ماند، زیرا او به کنه همه واقعیات را می‌داند، چون خدای همه است. پس اگر فرمود: این شیء حرام است و آن حلال، ما پی می‌بریم که آن مصلحت واقعی صد در صد دارد و این مضرت صد در صد. پس حسن و قبح شرعی به دید حکما و عدلیه و عارف، نه اینکه بدون حکمت و مرجح چیزی را حلال و چیزی را حرام کرده باشند و در نظام

آفرینش سفاح و نکاح و کسب و سرقت و صدق و کذب یکسان بوده باشند و بدون اینکه خصوصیتی در اینها بوده باشند شرع مقدس بگوید این حرام و آن حلال است، این گناه و آن ثواب است. حاشا! این ترجیح بلا مرجح و سفاهت است و برای حکیم قبیح است بدون اینکه خصیصه‌ای در این دو شیء بوده باشد و هر دو من جمیع الوجوه یکسان بوده باشند در انتسابشان به انسان، این را حلال و آن دیگری را حرام بداند. حاشا که حق سبحانه بدون مرجحی احکام را پیاده کند! اما من عارف و حکیم و عدلی می‌گویم که ما به اسرار موجودات نمی‌رسیم و منتظر فرموده شرعییم و فرقه زعمت اشاعره آن الله سبحانه خصص الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب و الحظر که منع است و حرمت و الحسن و القبح من غیر آن یكون في طبائع الأفعال ما يقتضي تلك الإحكام این معنا ندارد که بدون هیچ خصیصه‌ای احکام خمسہ جعل شود و كذلك الهارب من السبع همین سخن در علم اصول ما هم ریشه دوانده به طوری که عده‌ای ترجیح بلا مرجح را قائل شدند و توارد علتین را بر معلول واحد پذیرفتند. چه بسا در نوشته‌های نپخته، توارد علتین بر معلول واحد را جایز می‌دانند و می‌گویند اگر یک گلوله این آقا را می‌کشد دو گلوله که با هم به شخص بخورند، باعث مرگ وی می‌شوند، پس چون اگر آن دیگری نبود، وی علت تامه بود اکنون نیز علت تامه است، پس توارد دو علت بر یک معلول شده است، بی‌خبر از اینکه هر دو تشکیل یک علت داده‌اند. مثال «هارب من السبع» هم، چنین است. الهارب من السبع إذا عن له طریقان فراری از درنده، مقصودش فرار از وی می‌باشد، اکنون دو راه فرار وی است، چون نمی‌تواند تروی و اندیشه در انتخاب یکی از آن دو کند و مقدمه بسچیند و مصلحت سنجی نماید که کدام راه ارجح است تا از آن راه برود، زیرا درنده به وی می‌رسد و تا انتخاب کند از هضم رابع وی عبور می‌کند، لذا بدون آنکه هیچ کدام از این دو راه بر دیگری ترجیح داشته باشد یکی را انتخاب می‌کند، پس ترجیح بلا مرجح رواست. دو قدح آب در مقابل تشنه موجود است، وی بدون تروی و ترجیح یکی را

می‌نوشد، ایشان این دو مثال را خیلی به رخ می‌کشند و آن را نوعاً در کتاب‌ها می‌آورند، در حالی که در انتخاب اندک خطوری که ناشی از خصوصیات و ویژگی‌های کامن در وی می‌باشد کافی است، ولی چون در انتخاب‌ها اندکی تروی صورت می‌گیرد و مصالح سنجیده می‌شود، اینجا که ناگهان تصمیم گرفته است گمان می‌شود که مصالح در نظر گرفته نشده است، در حالی که خواه ناخواه عواملی در کار بوده است؛ مثلاً ۱. از هیأت یک طرف و یا ظرف آب خوشش می‌آید؛ ۲. اقوی الجانین مثلاً یمین را انتخاب می‌کند، چنان‌که دست راست در کسانی که به آن خو کرده‌اند چنین است و چون عادت شده است در انتخاب به آن درنگ نمی‌کنند و در بادی نظر بدون ترجیح به نظر می‌رسد، و یا چپ دستی‌ها در انتخاب، طرف چپ را ترجیح می‌دهند. إذا عن، أي ظهر و عرض له برای هارب طریقان متساویان من کل الوجوه و الجائع المخیر بین رغفین دو گرده نان متساویین كذلك یخصص أحدهما بالاختیار من غیر مرجح. باز از خودش خبر ندارد و گول می‌خورد، این یک فرقه.

و فرقة تقول: ما ما موصوله است یختص من الأحكام و الأحوال بأحد المتماثلین دون الآخر غیر معلل بشیء، لآته بأي شیء علل فسد. این دو متماثلند، من جمیع الوجوه و یکسانند، در حالی که حکمی به این یکی خورده که به آن دیگری نخورده است، ولی چون و چرا نمی‌پذیرد و هیچ گونه خصوصیتی برای حکم مزبور برای وی نیست و هر دلیل بیاورید آن را علیل می‌یابید. پس بدون جهت احکام تغییر کرده است، پس ترجیح بلا مرجح رواست و اگر بخواهید حکم را در یک طرف به جهتی معلل کنید می‌گوییم این جهت چه خصوصیت و ویژگی داشته که آن جهت نداشته است تا حکم بر وی متفرع شود و نه بر آن؟ و باز اگر معلل به جهتی و امری و خصوصیتی کنید، نقل کلام در آن امر و خصوصیت می‌کنیم پس «بأي شیء علل فسد». پس اگر بخواهید خصوصیت را به ماهیت و عوارض وی نسبت دهید نمی‌توانید، چون آن هم، همین ویژگی‌ها را دارد. پس اگر به حسب وجود وی این خصوصیت را پیدا

کرده، باز هر دو متماثلند پس چگونه این متمائل این حکم را یافته و آن دیگری چنین حکمی ندارد؟

و فرقة تقول: الذوات متساوية مراد از ذوات ماهیاتند بأسرها في الذاتية پس همه ماهیات متساوی‌اند، در حالی که برخی از آنها دارای صفاتی هستند که دیگران آن را ندارند، پس با آنکه همه ماهیات یک گونه‌اند و رنگ وجود گرفته‌اند و وجود هم در همه یکسان است، ولی برخی ویژگی‌هایی دارند که برخی ندارند پس ترجیح بلا مرجح است. مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات؛ یعنی می‌خواهید بفرمایید همین‌طور که حکیم و عارف می‌گوید که این، یک خصیصه و صفتی دارد که آن دیگری ندارد، روی حساب این صفت، حلال است و دیگری حرام، ولی متساوی بودن ماهیات صحیح نیست.

فهذه متشبهاتهم في الجدال. ولو تنبهوا قليلاً من نوم الغفلة... \* اشاعره در تکوینیات و تشریعیات مطلقاً ترجیح بلا مرجح را قائل شدند؛ در تکوینیات در خلق اشیاء گفتند: اشیاء رجحان ذاتی و خارجی نداشتند، ولی انشاء شده‌اند. این مطلب، گزاف است. در تشریعیات هم، حرمت بدون دلیل متوجه برخی شده بدون آنکه ترجیحی و مصلحت و حکمتی در آنها باشد، پس ترجیح بلا مرجح جایز است. و در اینکه این حلال و آن حرام است جهت و سببی نیست و همان‌طور که گفته شد دیگران همه به حسن و قبح قائلند، ولی مراد آنها این است که عقل به مصالح و حکم اشیاء نمی‌رسد، ولی همین که شرع آن را بیان کند، عقل می‌فهمد در آنها مصلحت موجود است، نه آنکه بدون مصلحت احکام جعل شده باشند. پس بین دو شرع در کلام اشاعره و حکما و معتزله تفاوت است. شارع<sup>۱</sup> فرمود: پرنده‌هایی که تخم مخروطی شکل دارند، حلال گوشتند. عقل بشری به آن قد نمی‌دهد، اما بدون جهت شارع این گونه

پرندگان را حرام نکرده است، بلکه جهت و حکمت و علتی دارد. یا در امور تکوینی فرمودند: هر حیوانی که گوشش لاله دارد و برآمده است و لوداست و لو پرنده باشد؛<sup>۱</sup> مثل شب پره که بچه می زاید و هر حیوانی که گوشش لاله ندارد، تخم می گذارد و لو مثل لاک پشت بوده باشد. استقرا هم لازم نیست. چه کسی می تواند این همه حیوانات صحرایی و دریایی را استقرا کند؟ اما او به آن حقیقتی که خودش أم الكتاب است و به أم الكتاب رسیده است و قدوة عالم امکان و قرآن ناطق و کلمه تامه و اسم اعظم می باشد و تمام اسماء الله را زیر پر دارد باذن الله آگاهی دارد. پس ما هم می گوئیم و منتظر بیان او هستیم، نه اینکه حکم وی بدون جهت باشد به گزاف چیزی به دهانش رسیده و گفته است.

و لو تنبّهوا قليلاً من نوم الغفلة آنها که ترجیح یکی از دو مساوی را بدون سبب حلال می شمردند و تیقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا می یابند که أن لله في خلق الكائنات در تکوینات و در تشریعیات هم همین طور است اسباباً غائبة عن شعور أذهاننا ما هم می گوئیم شرعی است، اما به این جهت که ما به علل آگاهی نداریم و عالم به آنها می داند پس منتظر می مانیم تا او چگونه می فرماید، و او هم البسته بدون جهت و حکمت و به گزافه حرف نمی زند؛ مثلاً می گوید آن حیوانی که صفش بیشتر از دفش است<sup>۲</sup> حرام گوشت است، ولی ما جهت آن را نمی فهمیم غائبة عن شعور أذهاننا محجوبة عن أعین بصائرنا اگر سر به سرتان بگذاریم منتهی می شوید به حرف ما، و ما علم به واقع نداریم غیر از این چیز دیگر نیست: علم به واقع نداشتن و جاهل به سبب بودن اینکه ما ندانیم به چه سببی این حکم به این موضوع اختصاص یافت ایجاب نمی کند که ما بگوئیم شارع هم به طور اتفاقی و گزافی و بیهوده حکمی را بیان کرد. حاجی در منظومه<sup>۳</sup> چه خوش گفته: «يقول الاتفاق جاهل السبب». جاهل که اسباب را

۱. ابن قتیبه دینوری، عیون الاخبار، ج ۴، ص ۶۸.

۲. فرهاد میرزا، ذئیل، ص ۱۴.

۳. ص ۱۲۷، (چاپ سنگی).

نمی داند به گزافه حکم می کند و می گوید انتخاب یکی از دو راه و یکی از دو قدح  
اتفاقی است، ولی چون به تفصیل آن مصالح را نمی دانیم آن را اتفاقی می دانیم و آن  
الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه شما جاهل به سبب هستید معنای جاهل به سبب بودن  
این نیست که نفی سبب کنیم و فی کل این خبر برای «مرجحات» سطر بعد است و  
«مرجحات» مبتداست و فی کل من الأمثلة الجزئية... مرجحات خفیه یکی حکم کلی، با  
یک مثال مبهم و جزئی به هم نمی خورد، بلکه در تمام این امور مرجحات موجود  
است، ولی مرجحات خفیه اند و مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات شما که به عالم  
اتفاق خو کردید و آن را وطن گرفتید و دار اتفاقات را مسکن گزیدید و خاک نشین  
هستید برای شما مجهول است. مقداری بالا بیایید می بینید همه اینها مرجحات دارند.

چون به چشمت داشتنی شیشه کبود زین سبب عالم کبودت می نمود

فإنما لهم الجهل بالأولوية لا نفي الأولوية ما هم می گویم شرع مقدس فرمود شما با  
آب آفتاب خورده کمتر از کر وضو نگیرید و تطهیر نکنید و ظرف نشوید. هیچده  
مورد را شمرده است، چون خیلی اهمیت داشت لذا همه جزئیات را فرمود. چرا  
جناب شارع این همه اسرار آب آفتاب خورده کذابی را آورده<sup>۱</sup> و چرا در آن حاشیه  
لمعه<sup>۲</sup> آن روایت را آوردند؟ برای اینکه چنین آبی برص می آورد.

و أقلها الاتصالات الكوكبية كواكب اثر دارند، چه قدر احکام روی اوقات رفته  
است. درباره «من تزوج و القمر في العقب لم ير الحسنی» متن عروه است<sup>۳</sup>. در شرح  
لمعه مرحوم شهید معنا فرمود که «من تزوج»، یعنی ایقاع عقد در این وقت نماید. این  
جهتی دارد همین طور که همه کواكب در اتصالات و قرب و بعدشان از زمین با

۱. فروع کافی، ج ۳، ص ۱۵، (چاپ دار صعب، بیروت).

۲. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۲، ص ۵۲، (چاپ رحلی سنگی). روایت مزبور: «مَنْ تَزَوَّجَ...» در  
همین جا نقل شده است.

۳. سید محمد کاظم یزدی، العروة الوثقی، کتاب النکاح، ص ۶۲۳، (چاپ دارالکتب الاسلامیه).

یکدیگر تأثیرات خاصی تکویناً در نظام هستی دارند و الأوضاع الفلکیة الآن وقت ریشه دواندن درخت نیست، چون زمستان است و الآن خشک هستند<sup>۱</sup>. در نظام هستی هر ذره و هر جزئی و هر امری مصلحتی دارد. خدا رحمت کند جناب علامه طباطبائی را! می فرمود: چی هست که در نظام هستی حیرت آور نیست، منتها ما به بعضی از امور خو کرده ایم و شگفتی نمی کنیم. هارون الرشید برای جناب باب الحوائج إلی الله نامه ای نوشت<sup>۲</sup> و آن را جناب شیخ در کشکول آورده گفته: «عظني و أوجز». آقا در جوابش نوشت: «کل ما تراه عينك فهي موعظة؛ هر چه را چشم می بیند در او پند و اندرز است». «حق عیان است ولی طایفه ای بی بصیرند».

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود

هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار

و الهیات الاستعدادیة، مراد از هیأت استعدادی آن است که هر شخص بر طبق عادت و ملکه و صفتی که برای وی ملکه شده بدون توجه تفصیلی به همان جانب و به همان عادت کارهای وی صورت می گیرد، و همین سخن در دیگر اشخاص و دیگر عادت ها می آید. پس این هیأت های استعدادی و صفت های ملکه شده باعث اختیار آن جانب شده، گرچه به تفصیل این جهات را نمی داند، ولی بی جهت نیست.

فضلاً عن الأسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الأمور این اموری که راهی برای فهمیدن آنهاست چه بسا برای ما مجهول است چه برسد به اسباب قصوا و اسرار به

۱. صدف در دریا همیشه بالای آب نمی آید، بلکه وقت خاصی باید از آسمان آب بگیرد دُر را در صدف پیورراند و آن ماه اردیبهشت و ماه نisan است که آب باران می آید. وی باید آب باران را در خودش پیورراند تا دُر شود. باران می آید می فهمد و می داند لذا دهان باز می کند و قتی قطره آب را گرفت دهن را جفت می کند تا دیگر آب نفوذ نکند و هوا در آن وارد نشود آن گاه دانه دُر را می پیورراند. چه بسا در آن وقت دو قطره باران هم در دهانش ریخته دو دُر دوقلو در زهدان او تربیت می شود او می داند در این وقت باران نisan باید از این آب در این هنگام دُر پیورراند.

۲. بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۱۹، عبارت حدیث با آنچه جناب استاد نقل کرده اند تفاوت دارد، و قبلاً نیز آن را نقل کرده ایم.

ودیعه نهاده شده در جان و سرّ اشیاء و واقعیت‌های نظام هستی و کلمات وجودی بر طبق علم عنایی حق. پس همه، این مُهر را بر ناصیه خود دارند که ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾<sup>۱</sup>. جهش علمی و آگاهی ما به همین حد است و به جان کردن در این نظام هستی، که فعل علم مطلق و حسن مطلق و جمال مطلق است، معرکه‌ای گرفتیم و پنداشتیم که اینها گزاف و بیهوده و ترجیح بلا مرجح است و واقعیتی ندارند و پنداشتیم عالم هستیم و قضی من صور الأشياء السابقة صور علمیه و اعیان ثابتة فی علمه الأعلى علی وجه الأتمّ الأولى. علم عنایی حق تعالی به مصالح و جهات در تکوینیات و تشریعیات.

مطلبی دیگر و اما الذي نسب إلى أنبأذقلس الحكيم. و أنه قائل بالبعث و الاتفاق فالظاهر چون آخوند و هر انسان عالم و منصف محقق سر عناد با علم و عالم ندارد و دنبال دانش و به دست آوردن حقیقت و در صدد و پژوهش است، لذا گاهی اقوال بزرگان را تأویل می‌کند، و به سخنان و تحقیقات خود بر می‌گرداند، زیرا این بزرگان در سطوح عالی قرار دارند، و چون در بین حرف‌های بلند و مبانی عرشی آنها، برخی از سخنان به ظاهر موافق نیست، لذا به کمک آن سخنان می‌توان این کلمات را تأویل کرد پس به جهت مقام بلند علمی و مبانی شناخته شده‌اش می‌توان محمل صحیح در برخی کلمات بیان کرد، علاوه آنکه به جهت اهل زمان و تقیه و صیانت حکمت از جاهلان، چه بسا کلماتی رمزی دارند که باید به سرّ کلمات ایشان رسید. به هر صورت، حساب این گونه دانشمندان از متکلمان ساحل پیما و خاکی، که سطح فکر آنها از عالم شهادت و امور ارضی ارتقا پیدا نکرده است و مایه علمی چندان ندارند جداست. لذا کلمات این اشخاص قابل تأویل نیست بر خلاف انبأذقلس، که شاگردان بزرگ لقمان حکیم، سلام الله علیه، بوده و در زمان او و سلیمان پیامبر می‌زیسته و از شاگردان ایشان بود. در رأس قدمای خمسه، انبأذقلس است و همه وی را به عظمت

می ستودند. این مشایخ عبارتند از: انبأ قلس، بعد فیثاغورس سپس سقراط، افلاطون و ارسطو. وی موقعیت علمی به سزایی دارد. در کتاب‌ها از وی نقل می‌کنند<sup>۱</sup> و مشایخ و اکابر و اعظم در پیشگاه آنها زانو زدند و دنبال فهمیدن حرف‌های اینها هستند. ایشان کجا و این افراد ساحل پیمای کذایی کجا! ایشان اگر به حسب ظاهر لفظ اتفاق و بخت را به زبان آورده است، چون موقعیت علمی ویژه‌ای دارد باید مقصود وی را دریافت، لذا حرف ایشان را نقل می‌فرماید و تأویلی از شیخ اشراق در مطارحات نقل می‌کند و بیانی هم خودش در پیرامون حرف انبأ قلس دارد که چگونه با آن موقعیت علمی قائل به بخت و اتفاق است، می‌فرماید: حرف ایشان رمز و معماست.

اشکال: این رمز گونه بودن اختصاص به ایشان ندارد، دیگران همسنگ و هموزن او در مقامات علمی بودند، آنها نیز همین الفاظ و رموز را دارند، چرا این فرمایش را درباره آنها نفرمودید؟ پاسخ آن بود که گفته شد. «و أما الذي نسب» آخوند نظر به شیخ در شفاء<sup>۲</sup> دارد. اکنون ما کلمه بخت را بر سر زبان داریم و نیک بخت و امثله گوناگون و ضرب المثل‌های جور و اجور در پیرامون آن وجود دارد. قدما راجع به بخت بتی ساخته بودند به نام نیک بخت و این بت بخت را می‌پرستیدند که بختشان بیدار شود و خوش بخت شوند. در همین بحث شیخ حرف انبأ قلس را عنوان کرده و به ایشان اسناد داده است أما الذي نسب إلى أنبأ قلس الحكيم و أنه قائل بالبخت و الاتفاق فالظاهر چون موقعیت علمی اش محفوظ است فالظاهر أن كلامه مرموز علی ما هو عاده و عادة غیره من القدماء حيث كتموا أسرارهم الربوبية بالرموز و التجوزات حرف را خیلی صریح نگفتند تا در دست هر نامحرمی نیفتد. پیش از ما جناب شیخ اشراق<sup>۳</sup> نیز همین طور گفته است.

۱. شهرزوری، نزهة الأرواح، ج ۱، ص ۱۳، (چاپ حیدرآباد دکن).

۲. ج ۱، فن ۱، مقاله ۱، فصل ۱۳، ص ۲۶.

۳. ر.ک: مطارحات، ص ۴۳۲ و ۴۳۳، (چاپ ۱).

و قد وجّه کلامه بعض العلماء؛ یعنی شیخ اشراق، سهروردی در مطارحات. پس از نقل توجیه شیخ اشراق توجیه خودش را بیان می‌کند و این توجیه‌ها، نه توجیه شیخ اشراق را رد می‌کند و قد وجّه بآئه إنما أنکر العلة الغائية في فعل واجب الوجوب بالذات لا غیر این «لا غیر» را به «علة غائية» بزنید؛ یعنی «أنکر العلة الغائية لا غیر» پس چون وی نمی‌تواند اتفاق به معنای گزاف را در تکوینیات و تشریعیات قائل شود، زیرا حکیمی بزرگ است پس مراد وی آن است که خدای سبحان در فعل خودش غایت ندارد، زیرا غایت و غرض از کسی است که در فعل خود مستکمل است و نمی‌توان گفت که چنین کرد تا امری را که نداشت به دست آورد، پس غایت وی کامل شدن است؛ یعنی فاعل بالقصد می‌باشد، به اصطلاح فن؛ یعنی کسی که خودش عملی انجام می‌دهد و قاصد تکامل و استکمال است و این معنا در حق سبحان راه ندارد، چون انجام دادن فعل برای غایتی است که غیر او باشد و غیر او معنا ندارد و نیز او ناقص و ناتمام نیست که با این فعل کامل شود، بلکه وجود صمدی است و لذا در ما، که فاعل بالقصد هستیم، غایت و نتیجه آخر فعل است خواه در علم و خواه در عین. در علم، نتیجه پس از صغری و کبری حاصل می‌شود و در عین، نتیجه پس از انجام فعل. پس در ما فاعل هو الأول و غایت هو الآخر است، اما در مبدأ عالم همان که فاعل است هو الأول و هو الآخر است پس غایت وی همان فاعل است و غیریت در آنجا راه ندارد. پس شیخ اشراق مراد اتفاقی را رمزی دانست که معنای آن این است. بنابراین وی تنها علت غایی در فعل واجب را انکار کرده است پس «لا غیر» در مقابل اتفاق به معنایی که اشاعره می‌گویند قرار دارد؛ یعنی فعل بدون جهت و سبب، و با آن در مقابل قائلان به ترجیح بلا مرجح در آییم. پس وی به همین اندازه که فعل حق غایت دارد قائل است نه غیر از این، به اینکه فعل حق، واقعیت و حکمت و سبب نداشته باشد و بدون جهت و بدون ترجیح و خاصیت انجام شود، یکی را حلال بگوید و آن دیگری را حرام، و این را در این وقت بیافریند و آن را در وقت دیگر؛ یعنی شیخ اشراق درباره انبأ قلّس

می فرماید وی معترف است که بآن ما لم يجب لم يوجد اولویت و ترجیح بلا مرجح راه قبول ندارد بل قد سمي هو انباز قلس و غیره الأمور اللاحقة بالماهيات لا لذاتها، بل لغيرها الاتفاقية. این حرف با حرف آخوند خیلی نزدیک است، نه اینکه ماهیت من حیث هی مجعول بالعرض است و جعل روی آن نمی رود و وی در کنف وجود خود را نشان می دهد، و ماهیات من حیث هی هر چه عایدشان می شود از برکت وجود است. پس اسناد احوال به ماهیت به طفیل وجود می باشد، زیرا ماهیت بدون عروض وجود رنگی ندارد، از این رو اسناد این گونه از صفات به ماهیات را اتفاقی نام گذاشتند؛ یعنی ماهیت ذاتاً آنها را ندارد. پس همان گونه که ماهیت اگر موجود نشود حتی خودش خودش نیست و صفت امکان بر او بار نمی شود، پس جعل بالعرض به واسطه وجود به ماهیت تعلق می گیرد و به همین دلیل آنچه را به ماهیت اسناد می دهید بالاتفاق است؛ یعنی جعل روی او نمی رود و بالذات این صفات از آن وی نیست و قد سمي هو و غیره الأمور اللاحقة بالماهيات لا لذاتها، بل لغيرها اتفاقية. و حينئذ يصح أن يقال: إن وجود العالم اتفاقي چرا؟ برای اینکه ماهیت عالم مجعول نیست. وجود عالم است که روابط محض و شؤون محضند. پس به لحاظ اسناد وجود به ماهیت وجود عالم اتفاقی است، نه نفس وجود وی اتفاقی باشد لا بمعنى أنه يصير موجوداً بنفسه نه اینکه عالم خودی خود موجود گردد و به طور اتفاق موجود کلاً این طور نیست او یفعله الباري جزافاً پس عالم مستقل نیست و خود به خود به وجود نیامده، زیرا ممکن تدلی محض و ربط صرف است. «یفعل» فاعل به اصطلاح فلسفی، یعنی موجد است. آیا باری تعالی عالم را به طور گزافی خلق کرده است؟ هرگز چنین نیست.

مرحوم قزوینی به جای «یصیر»، «يعتبر» می خواند. استشمام می شود که «يعتبر» به «یصیر» تحریف شده است، ولی همه نسخ «یصیر» دارند، چنان که عبارت مطارحات نیز یصیر است، ولی محبوب القلوب عبارت مطارحات را نقل کرد و در آن عبارت «يعتبر» آمده است، ولی صحیح همین است. خلاصه جمله «یصیر موجوداً بنفسه»

محرّف است و صحیح «يعتبر موجداً نفسه» است. «لا بمعنى أنه عالم يعتبر موجداً نفسه» و در اینجا جای شدن نیست، بلکه اعتبار شدن مراد است کلاً او یفعله الباری جزافاً، بل إنّ وجوده عالم لیس لاحقاً به من ذاته، بل هو من غیره. از باری تعالی وجود نیافته است و چون خود ماهیت عالم مجعول نیست، از این جهت انبازقلس این را تعبیر به اتفاقی فرمود: این فرمایش شیخ اشراق در توجیه کلام انبازقلس، و دنباله حرف وی نزدیک به حرف آخوند است و لذا فرمود و یقرب لذا ما از پیش می دانیم که ماهیت مجعول بالذات نیست، و معنای امکان به معنای ماده و جهت قضایا و نیز امکان فقری نوری را فهمیدیم و کلام شیخ اشراق و نیز کلام آخوند اکنون برای ما به درستی روشن است. پس در «یقرب» آخوند حرف انبازقلس در باب اتفاقی را حمل به این می نماید که چون ماهیت مجعول بالذات نیست و مجعول بالعرض می باشد و لذا اسناد وجودات به ماهیت اتفاقی است.

و یقرب من هذا ما خطر ببالي في توجیه کلامه کلام انبازقلس و هو أنّ ماهیات الممكنات لما علمت من طریقتنا أنّها في الوجوديّة ظلال و عکوس ظلال و عکوس، أي خیال، یعنی ماهیت ظلال و عکوس و خیال وجوداتند و وجودات ظلال و عکوس باری تعالی؛ یعنی حقیقت وجود صمدی هستند، و عالم خیال في خیال است و إنّما تعلّق الجعل و الإبداع في الحقيقة بوجود کلّ ماهیة که اگر ما جعل را روی ماهیت می بریم، جعل بالعرض است نه بالذات بوجود کلّ ماهیة لا بنفس تلك الماهیة که جعل بردار نیست و کذا العلة الغائیة علت غایی برای باری تعالی آوردن صحیح نیست، زیرا وی فاعل بالعنایه است نه فاعل بالقصد، گرچه برای انسحای وجودات غایتی است؛ یعنی مصلحتی و جهتی است و هر ذره برای هدفی و غرضی خلق شده است، همان گونه که شکل موجودات در نظام هستی احسن صور و زیباتر از این تصورشدنی نیست و کذا العلة الغائیة إنّما تثبت لأنحاء الوجودات دون الماهیات نتیجه حرف من فماهیة العالم إنّما تحققت بلا غایة، غایت فاعل در فعل خودش که غرضی

داشته باشد که در آن فعل مستکمل است و بلا غایه و فاعل لها بالذات برای ماهیت بل وجوده يحتاج إليهما، یعنی به فاعل و به غایت. بالحقیقه وجود عالم نیازمند به فاعل و غایت دارد پس حرف شیخ اشراق و من، قریب به هم است فَعْبَرُ الرَّجُلِ انْبَادَ قُلُسٍ عَنْ هَذَا الْمَعْنَى بِأَنَّ كَوْنَ الْعَالَمِ اتِّفَاقِي، أي هو واقع بالعرض که اسناد کون و وجود به ماهیت بالعرض است اکنون تنظیم خوبی کرده است که نظیره الجهات التي ضُمَّتْ إِلَى الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ الْبَسِيطِ عِنْدَهُمْ وَصَحَّ بِهَا صُدُورُ الْكَثِيرِ عَنْهُ، إِذْ لَا رَيْبَ لِأَحَدٍ أَنَّ الصَّادِرَ عَنِ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ عَلَى رَأْيِهِمْ إِحْدَى تِلْكَ الْجِهَاتِ كَوُجُودِ الْمَعْلُولِ، وَغَيْرَ ذَلِكَ كَالْمَاهِيَةِ وَالْإِمْكَانِ وَالْوُجُوبِ بِالْغَيْرِ اِئْتِنِظِرْ فِي الْإِشَارَاتِ فِي نَمَطِ پَنْجَم<sup>۱</sup> به نحو مستوفایان شد و مخصوصاً خواجه در شرح عنوان کرد، و بسیار فصل پر قال و قیل بوده و فاضل شارح، یعنی فخر رازی قبل از خواجه آن را طرح نموده است و زوایای این قاعده «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» به درستی در اشارات مورد بحث قرار گرفت و روشن شد. اشارات در این مباحث شأنی دارد، چنانکه در باب امکان بسیاری از تحقیقات عرشی جناب خواجه در شرح اشارات<sup>۲</sup> در این کتاب پیاده شده است. آخوند می فرماید: همان طور که درباره صادر نخستین (عقل اول) می گویند که این واحد از حق سبحانه، که واحد است، صادر شد، ولی چون موجودی امکانی است در وی جهات کثرت پیش آمد و از همین جهات کثرت کلمات وجودی و نوری و گسترش موجودات پدید آمد گرچه وحدت در صادر نخستین قاهر و کثرت مقهور است، و همان طور که می دانیم کثرت در وی بالذات نیست، بلکه وی به دلیل صدور از واحد حق، باید وحدت حقیقی داشته و اگر مرکب آن چنانی باشد و ترکیب در وی بالذات باشد، نمی تواند از واحد حقیقی صادر شود، به همین خاطر گفتیم کثرت وی اعتباری و غیر حقیقی است، و همین که واحد حق، شکن خورده و تنزل یافته و

۱. فصل ۱۱.

۲. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۵، فصل ۶، ص ۹۷ و ۹۸.

وجودی امکانی گردیده، همین جهت کثرت وی است نه آنکه از بساطت به در آمده و وحدت حقیقی وی شکسته شده باشد. پس جهت معلولیت، امکان، افتقار، ماهیت و وجود بالعرض و وجود بالغیر باعث کثرت جهت در معلول اول شده است. پس این کثرات بالعرض باعث صدور کثرات حقیقی در رتبه‌های بعد شده و کثرت در عالم تحقق پیدا کرده است. البته مراد از کثرت اعتباری نه آن است که اعتبار بدون ریشه باشد، بلکه این کثرات ریشه در معلول اول دارند؛ مثل امکان و یا حاجت و ماهیت و وجود و وجوب بالغیر که همه بر او صادقند و در عین حال وحدت او را به هم نمی‌زنند و یک حقیقت مصداق آنهاست. پس این مثال در توجیه حرف انبازقلس، که بالذات وجود صادر شده است و بالعرض وجود به ماهیت نسبت داده شد، چنان که در معلول اول بالذات یک حقیقت از وی صادر شده است، ولی اضافات و اعتبارات بالعرض تحقق می‌یابد.

نظیره الجهات التي ضُمَّت إلى المعلول\* در درس گذشته نظیر جعل بالعرض در ماهیت به صادر شده است. مراد مرحوم آخوند از این صادر اول، مخلوق اول و عقل اول و معلول اول است، نه صادر نخستین به اصطلاح اهل عرفان. مرحوم آخوند گرچه کلمه صادر نخستین را در اینجا بر عقل اول اطلاق کرده است، ولی به طور مستوفای بحث آن را به وزان اهل عرفان بیان کردند. تفاوت صادر نخستین و عقل اول و خلق اول در این است که صادر نخستین وجود مطلق به قید اطلاق است و عنوان خلق و اندازه بر وی نیامده است، و این وجود پرده‌ای است که اولین و آخرین مخلوقات از عقل اول تا هیولا، جواهر و اعراض بر آن منتقش هستند و اوراق منشور همه و پرده گسترده همه است و همه بر این پرده می‌آیند، با این تفاوتی که خود آخوند در جاهای دیگر بیان کرده است با وجود این گاهی صادر نخستین را بر عقل اول اطلاق می‌کند. اکنون این مورد یکی از آن موارد است. پس مراد از این صادر نخستین عقل اول است.

اکنون مثال ما درباره جعل بالعرض باید در عقل اول پیاده شود، چون حق تعالی واحد است و از واحد به دلیل اینکه کثرت ندارد و جهات متکثر و حیثیت‌های ترکیبی ندارد، تنها یک چیز صادر می‌شود، زیرا معلول‌های متعدد علل متعدد می‌خواهند و این معلول بالذات همان وجود خلق اول است. اما وقتی خلق اول پدید آمد، چون مخلوق است، همین یک واحد بالذات دارای جهات متکثر می‌گردد این جهات متکثره مثل ماهیت، امکان، معلولیت، تعقل خود، تعقل مبدأ، وجوب و وجود، جهات متکثر معقول در معلول اول هستند و همین حیثیت‌های اعتباری، که البته نفس الامریت دارند و نیش غولی نیستند، از یک حقیقت واحد بالذات انتزاع می‌شوند. پس این کثرات مجعول بالذات نیستند، زیرا در این صورت نمی‌توانست از حق سبحانه، که واحد بسیط است، این همه صادر شود. پس این کثرات اعتباری و بالعرض مجعول شدند، و البته به واسطه تنزلات وجود، و پیدا شدن این کثرات از همین یک حقیقت، که مجعول بالذات است، منتزع است. پس یک حقیقت مجعول بالذات است و بقیه آنها بالعرض جعل شده‌اند. البته همین کثرات اعتباری واسطه در خلق موجودات متکثره، و باعث پیدایش کثرت شده‌اند، گرچه در همه وجود مؤثر حقیقی، الله است، ولی وسایط و عقل و اسباب قابل برداشت نیست، لذا خدای تعالی با ابر باران می‌فرستد و با ریح، لقاح می‌نماید، و با کسب کار و رفت و آمد، روزی می‌فرستد، ولی در همه این حالات ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾<sup>۱</sup> و ﴿بِخَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ أَقُومُوا وَقَعُدُوا﴾ است.

ولی در عین حال باید عید در نظر داشته باشد که نظام الهی بر طبق کسب است، لذا باید متوجه باشد تا خیانت و دزدی و دغلی در نظام حق وارد نکند از این رو گفته شد که ابدان دو گونه است: ابدان مکسوب، چنان‌که آیه شریفه فرمود: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾<sup>۲</sup>. اکتساب بارنج و سختی توأم است، زیرا دزدی نیازمند دورویی

۱. نساء (۴) آیه ۷۸.

۲. بقره (۲) آیه ۲۸۶.

و حيله و نادرستی است، ولی کسب مطابق نظام می باشد، پس بدن مکتسب مصداق آیه ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾<sup>۱</sup> است. این گونه اشخاص در سخن گفتن راه درست را انتخاب نکردند و حروف را بد بافتند و بدن مکسوب در مقابل ایشان است؛ یعنی بر طبق سنت الهی کار کرده و غذای حلال به دست آورده است و حرف را بد نبافته، و الفاظ را مواظب بوده است، ولی هر دو گروه «بحول الله و قوته و أقوم و أقعد» در کار بوده اند، «قل كل من عند الله» است گرچه «و الشرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ» به معنای اسناد است و نه ایجاد، که در رد جبر و تفویض گفته شد که نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری بین آن دو است، و این صراط مستقیم الهی است بدون افراط و تفریط.

اکنون به تنظیم بر می گردیم و می گوئیم: مراد از بالاتفاق در کلام انبیا و ائمه به توجیه آخوند، آن است که اتفاق، یعنی نسبت وجود به ماهیات بالعرض است و بالذات جعل به او تعلق نمی گیرد، چنان که در صادر اول و مخلوق اول جعل به وجود متعلق است و جهات دیگر بالعرض پدید آمدند، نظیره الجهات التي ضُمَّتْ إِلَى الْمَعْلُولِ الْأَوَّلِ الْبَسِيطِ عِنْدَهُمُ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ وَ صَحَّ بِهَا بِهَئِهِ جِهَاتٌ صُدُورُ الْكَثِيرِ عَنْهُ مِنْ مَعْلُولِ أَوَّلٍ إِذَا لَا رَيْبَ لِأَحَدٍ أَنَّ الصَّادِرَ عَنِ الْوَاجِبِ صَادِرٌ، يَعْنِي مَعْلُولُ أَوَّلٍ وَ خَلْقُ أَوَّلٍ مِنْ صَادِرِ نَخْسْتَيْنِ كَمَا فَوْقَ مَعْلُولِ أَوَّلٍ اسْتِ، بِالذَّاتِ عَلَى رَأْيِهِمْ إِحْدَى تِلْكَ الْجِهَاتِ يَكُنِي مِنْ أُنْ جِهَاتٍ، يَعْنِي وَجُودَ مَعْلُولٍ بِالذَّاتِ اسْتِ وَ بَقِيَّةِ مَجْعُولٍ بِالْعَرَضِ مِي بَاشُنْدِ. كَوُجُودِ الْمَعْلُولِ حَالَا كَمَا مِنْ وَجُودِ مَعْلُولٍ فِي رَفْتِيمِ «و غَيْرَ ذَلِكَ» مَبْتَدَأُ «إِنَّمَا صَدَرَ» خَبَرُ أَنْ وَ غَيْرَ ذَلِكَ...، يَعْنِي غَيْرَ مِنْ وَجُودِ، يَعْنِي مَاهِيَّةً وَ امْكَانَ وَ وَجُوبَ بِالْغَيْرِ كَمَا مَعْلُولِ أَوَّلٍ بِهَئِهِ مَتَصَفِّفٌ مِي شُودِ بِسَ غَيْرَ مِنْ وَجُودِ، چنان که ماهیت بالعرض مجعول شده است، و الا اگر جهات دیگر را ذاتی بدانید معلول اول متکثر شده و نمی تواند از واحد صادر شود، و یا نقض قاعدة الواحد می شود و یا کثرت در ذات راه پیدا می کند.

و إِلَّا لَزِمَ إِذَا صَدُورُ الْكَثِيرِ عَنِ الْأَمْرِ الْوَاحِدَانِي، يَعْنِي كَثْرَتُ مِنْ وَاحِدٍ بِسِيطِ صَادِرِ

شود أو التركيب في الموجود الأول و یا واجب تعالی کثیر شود تعالی عن ذلك علواً کبیراً عظیماً. در نزّهة الأرواح شهرزوری و یا محبوب القلوب دیلمی<sup>۱</sup>، که متأسفانه بخشی از آن چاپ شده است، دربارهٔ قدما چنین فرمودند که برخی از ایشان شاگردان انبیا و دانشمندان و استوانه‌های علم و موحد بودند، و چون مبانی و سخنان دیگر ایشان در دست است سخنان رمز گونهٔ ایشان، که به دلیل صیانت از اشرار و نامحرمان به رمز بیان شده است، باید به همان سخنان روشن برگردد. زینون کبیر نیز قبل از شیخ همین جمله را دربارهٔ قدما فرمود. کتاب وی به تحریر فارابی در مجموعه رسائل فارابی چاپ شده است.

و بالجملة القدماء لهم ألتغاز لغزگویی کردند و معما گفته‌اند. روش قدما بیان حقایق به مردم اهل بود لذا به لغز و معما بیان می‌کردند<sup>۲</sup>، و أكثر من جاء بعدهم خواه این فرقه که ایشان را رد کردند و خواه طایفه‌ای که ایشان را پذیرفتند رد و قبول بر میزان و اساس و فهم درست از سخنان ایشان نبوده است، لذا به مشکل افتادند. قبول کنندگان به ظاهر کلمات اعتقاد کردند و قائل به بخت و اتفاق شدند، عده‌ای هم آنها را رد کردند و باز متوجه منظور ایشان نشده بودند ردّ علی ظواهر کلامهم و رموزهم إلتما بجهله أو غفلته عن مقامهم به لحاظ لفظ «أكثر» ضمیر مفرد آورد أو لفرط حبه لرئاسة الخلق في هذه الدار الفانیة. این عده با ردّ آنها سعی کردند خود را بزرگ جلوه دهند و در پیش چشم مردم حکیم جلوه کنند، این عده اکثری بودند و طائفة ممّن تأخر عنهم از قدما اغترّوا گول خوردند بظاهر أقاویلهم و اعتقودها تقلیداً لأجل اعتقادهم بالقائل چون قائل را آدم بزرگی دیدند خیال کردند که همهٔ سخنان ایشان را باید به ظاهر حمل کرد

۱. ص ۶۱.

۲. یکی از اساتید در درس فرمود: مرحوم آنخوند، استاد خود میرداماد را در خواب دید به وی گفت: شما خیلی محفوظ و مصون ماندید، در حالی که بسیار سنگ حوادث خوردیم. میرداماد گفت: چون من به ایجاز و اغلاق و رمز مطالب خود را بیان کردم و مطالب را به دست هر کسی ندادم لذا محفوظ ماندم، ولی شما بسط و شرح دادید و به دام عوام افتادید.

و صرّحوا القول بالاتفاق و ضلّوا ضلالاً بعيداً و لم يعلموا این طایفه أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف هر کس هر چه گفت باید به برهان و استدلال وی نگاه کرد و نمی توان نادانسته آن را فهمید، پس تا عمق حرف فهمیده نشد ظاهر آن در بویته احتمال باقی می ماند، و لو قائل حق سبحانه باشد. در قرآن کریم اگر به ظاهر حرف اعتقاد کنند، باید به تجسّم قائل شوند؛ مثل «جاء» و «يد الله» و «عين الله». پس باید حرف را فهمید و به عمق آن رسید، لذا خود قرآن توصیه به تعقل و تعمق می کند: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ اما ﴿وَمَا يَغْنَلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾. پس گرچه ناس هم از این سفره ناامید بلند نمی شوند، ولی کنه حرف را، تنها عالمان می فهمند و لم يعلموا أنّ المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف، و أنّ الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الألفاظ، فإنّ الاصطلاحات و طبائع اللغات مختلفة. اکنون نیز در فهم احادیث حتی به کتب لفظی مستحدث و معاصر نمی توان اعتماد کنیم لذا باید در فهم آنها نیز به لغت های صدر اسلام رفت؛ مثلاً در کافی در مورد کلمه اجاصه و خواص آن مطالبی آمده است. اجاصه، آلوچه و گوجه درختی است، ولی در المتجد طبق اصطلاح بیروت اجاصه را به گلابی معنی کرده است. در فهم روایات باید به سراغ لغات قدما رفت. الآن ما در فارسی به سبلیت، شارب می گوئیم (صحیح آن سَبَلَة است) ولی در روایت درباره امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمده است: «كان وافر السبلة». ولی در شرح صحیح بخاری از یکی از قدما (اکنون نام شارح را به خاطر ندارم) نقل می کند که در صدر اسلام به محاسن، سبلیت می گفتند. پس معنای این جمله این است که حضرت دارای محاسن و ریش انبوه بود و کوسج (کوسه) نبود. معاویه از حضرت امام حسن پرسید: چطور ما بنی امیه مثل شما بنی هاشم محاسن وافر نداریم و کوسج هستیم؟ حضرت در جواب فرمود: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾. پس به دلیل تحول لغات و زبان و شیوه محاوره، همان گونه که آداب و سنن و شیوه لباس پوشیدن متحول می شود، باید برای فهم لغات روایات و احادیث و کتب قدما به زبان آن اقوام و اصطلاحات آنها

آشنا بود، همچنین در کلمه اتفاق باید به اصطلاح ایشان توجه کرد. قبلاً بیان شد که اتفاق منطقی در قضیه‌ای که مرتبط به همدیگر نباشند، و رابطه سببی و رابطه لزومی بین آنها نباشد به آن اتفاقی می‌گویند. این اصطلاح منطقی را همه قبول دارند و این اتفاق کاری به پیدایش موجودات ندارد، بلکه تنها ارتباط دو قضیه را بیان می‌کند؛ مثل «إذا كانت الشمس طالعة كانت الحمار ناهقة»، اما در اینجا سخن این است که در نظام هستی چیزی بدون علت حادث شود. مرحوم حاجی فرمود:

و ليس في الوجود اتفاقي      إذ كل ما يحدث فهو راقی<sup>۱</sup>

ممکن است در بدو نظر کسی به علت چیزی پی نبرده باشد، و او را اتفاقی بداند، ولی با اندکی تأمل می‌یابد که همه حوادث به علل ارتقا پیدا می‌کنند،

لعلل بها وجوده وجب      يقول: الاتفاق جاهل السبب<sup>۲</sup>

پس جاهل علت وی که به سبب وجود آگاهی ندارد می‌گوید اتفاقی است. بنابراین بین اتفاق فیلسوف با اتفاق منطقی فرق بگذاریم.

مرکز تحقیقات حکمی و حقوقی

## عقود و انحالات

عقد گره و جمع آن عقود، یعنی گره‌هاست. عقود جمع منطقی است، چون دو اشکال بیشتر عنوان نشده است، علاوه آنکه اصلاً گرهی نیست، بلکه بهتر آن بود که بحث معنون به «أوهام و تنبیهات» می‌شد.

إِنَّ لِلْقَائِلِينَ بِالْاِتِّفَاقِ مَتَمَسِّكَاتٍ سَائِلٍ می‌گوید: تأثیر علت را بر چه چیز بردید؟ شقوق محتمل که علت می‌تواند در آن تأثیر بگذارد این است: ۱. در حال وجود اثر کند؛ ۲. در حال عدم اثر، جاعل تأثیر نماید.

وقتی شیء موجود است تأثیر معنا ندارد، زیرا تحصیل حاصل است، در حال عدم

۱. شرح المظلومه، ص ۱۲۷، (چاپ سنگی).

۲. همان.

اثر شیء معدوم است و آمدن وجود بر روی عدم جمع بین وجود و عدم می کند و این جمع بین متناقضین است. ارتباط این عقود و انحلالات به بحث این است که در بحث قبل سخن از اتفاق پیش آمد، برای اینکه اسناد به علت ندهیم و عالم بدون علت باشد، اشکال کردند که اصلاً تأثیر علت محال است و علت نمی تواند تأثیر کند، زیرا یا تأثیر در حال وجود است و آن تحصیل حاصل، و یا در حال عدم است و آن جمع بین دو نقیض است و هر دو محال، پس اتفاق صحیح است. الأول: أن وجود الأشياء لو كان بتأثير العلة فيها اگر وجود اشياء به علت است پس تأثیر علت در اشياء به چه نحو است لکن تأثیرها تأثیر از یکی از این دو وجه به در نیست. البته جواب را داریم که شق ثالث داریم إما حال وجود الأثر أو حال عدمه، و الأول که حال وجود اثر بوده باشد تحصیل الحاصل، و الثاني در حال عدم اثر و به شرط عدم جمع بین المتناقضین این یک اشکال. و الحلّ يكون بالفرق باید بین حین الحصول و شرط الحصول فرق بگذارید بین أخذ الأثر في زمان الحصول و بین أخذه بشرط الحصول و چون شما وجود و یا عدم اثر را شرط گرفتید، اشکال پیش آمد، ولی اگر به خود این تحصیل و جعل اثر تحقق پیدا کند، نه اینکه اثر مقید به وجود و یا مقید به عدم تأثیر را بپذیرد، اشکال مرتفع می شود و هر مؤثری با فعل خود چنین است که فعل به مجرد انشای او محقق می شود و مقید به وجود و عدم فعل نیست و هیچ کدام از آن دو در وی دخالت ندارند. پس حصول را تعمیم بدهیم و بگوییم در زمان حصول اثر، نه به شرط حصول اثر و نه به شرط عدم اثر، بلکه در زمان حصول اثر، تأثیر است فالحصول في الأول ظرف البته مراد از ظرف را بعداً بیان می کند، زیرا فعل ماورای طبیعت زمان ندارد و مجرد است، اما در حکم ظرف و امتداد که گفتید: سرمد در حکم زمان برای عالم است، و دهر ظرف موجودات مثالی است، سرمد امتداد عقلی و دهر امتداد مثالی و زمان امتداد زمانی است. پس سرمد و دهر در حکم زمان هستند پس کلمه ظرف را توسعه بدهید تا سرمد را شامل شود. «فالحصول في الأول ظرف» چه در عقول و چه در زمان و چه ما دون عقول و فی

الثاني سبب و شرط، یعنی به شرط وجودش و به شرط عدمش و لا استحالة في الأول لحاظ به لحاظ ظرف می توان حصول را آورد بل هو بعينه شأن المؤثر بما هو مؤثر مع أثره، آن مؤثر با اثرش چنین است. در آن ظرف اثر وی محقق می شود و مؤثر آن را محقق می کند و محقق شدن آن نه به شرط وجود اثر است و نه به شرط عدم اثر، منتها در عبارت فرمود «بما هو مؤثر مع أثره» دقت مرحوم آخوند را باید در اینجا در نظر داشت که، فاعل، ذاتی دارد که از جهت ذات ممکن است معیت با معلول نداشته باشد، ولی از جنبه تأثیر و به جهت اینکه فاعل است باید معلول خود را محقق کند پس باید معیت با وی داشته باشد. پس، شأن «المؤثر بما هو مؤثر مع أثره» برای بیان همین نکته است. این نکته را در فصل گذشته نیز در بیان این جملة «قد يكون متقدمة على المعلول بحسب ذاته» بیان کردیم که حق تعالی به لحاظ ذاتی غنی عن العالمین بوده و ارتباطی با کسی ندارد، ولی به لحاظ علت بودن معیت با معلول خود دارد و البته معیت قیومیه مراد است. معیت دو موجود در عرض همدیگر مثل اینکه زید با عمرو باشد فإنَّ كلَّ علةٍ مؤثرة فیهی مع معلولها زماناً در علل و معالیل در عالم ماده به جهت زمان او ما فی حکمه که در ما قبل طبیعت، که دهر و سرمد است، در حکم زمان است من غیر انفکاک نمی توان بین مؤثر و اثر به دلیل معیت قیومیه جدایی انداخت من غیر انفکاک أحدهما عن الآخر فی الوجود؛ گرچه در ذهن و اعتبارات ذهنی می توان آنها را از هم جدا کرد، ولی در خارج ممکن نیست از همدیگر جدا شوند تا سخن از اتفاق در بین باشد. پس با کلمه «فی الوجود» جلو اتفاق را می گیرد. و كلَّ علةٍ مؤثرة، فإنها تؤثر فی معلولها فی وقت الحصول. سؤال: شما گفتید تأثیر علت بر روی معلول می رود، مراد از معلول کیست؟ در پاسخ گفتید: معلول ماهیت است و علت به ماهیت اعطای وجود می کند پس علت بر ماهیت تأثیر می کند؛ یعنی وجود می دهد، و این اعطای وجود در وقت حصول است نه به شرط حصول و وجود ماهیت، و اشکال شما در صورتی محقق می شود که شرط وجود وی شده باشد لکن من حیث هو هو ضمیر «هو» به

معلول برگردد؛ یعنی تأثیر و ایجاد خارجی بر ماهیت من حیث هی هی است نه بر ماهیت به قید وجود و عدم وجود؛ یعنی مؤثر بر ماهیت من حیث هی هی تأثیر می کند لا بما هو حاصل، یعنی به شرط حصول حتی يلزم المحذور الأول از «وجود الأثر» در عبارت سائل در اینجا «بما هو حاصل»، و از «حال عدمه» به «لیس بحاصل» تعبیر شده است. و لا بما لیس بحاصل حتی يلزم المحذور الثاني. و الحاصل أن تأثیر العلة في حال حصول الحاصل حال، ظرف است نه به شرط حصول حاصل بنفس ذلك التأثير، و ذلك تحصیل للحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل غیره به همین انشاء و جعل این شیء متحقق شده است نه به شرط عدم وی و نه به شرط جعل تعلق گرفته باشد، بلکه به محض این جعل و به صرف این تحصیل، این شیء متقرر و متحصل است و اکنون نیز دم به دم و آن فآن موجودات به همین گونه تقرر می گیرند و وجود می یابند و معیت قیومی حق سبحانه، علت اشیاء است؛ آنها را به نفس همین تحصیل وجود می دهد، نه اینکه حصول قبلی داشته باشند و تحصیلی دیگر بر روی آن آمده باشد. در این عبارت «لا بتحصيل غیره» تحصیل را اضافه به غیر نکند. بلکه غیر، صفت برای تحصیل باشد و هذا غیر مستحیل برای اینکه به شرط حصول و عدم نیست. در زمان حصول و پیدایش تأثیر می کند با آنکه مطلب روشن شد باز تقریر دیگر نمود.

و بوجه آخر این آرید بحال الحصول مراد ایشان چیست؟ المعية الوجودية بین المؤثر و الأثر معیت وجودی و واقعیت نفس الامری آن است که در هر مرتبه ای با همان مرتبه باشد: در حادث، حادث و در عالم نفوس، نفوس و در عالم عقول، عقول باشد. پس چون این معیت وجودی را تفصیل و گسترش دادید، همه مراحل و مراتب وجودی را می گیرد، و لذا در هر مرحله اگر مؤثر با اثر معیت قیومی نداشته باشد، محال است شیء موجود شود نختار أن التأثير في حال وجود الأثر نه تأثیر به شرط وجود اثر و نه به شرط عدم اثر باشد «و إن أريد بينهما» در معیت ذاتی عقلی دست باز است، زیرا در وعای ذهن می توان مؤثر را مقدم داشت و اثر را متأخر قرار داد و آنها را از همدیگر

جدا نمود؛ چون عالم ذهن وسعتی دارد. اما سخن ما در تحقق خارجی معلول است که معلول بدون علت، یعنی به بخت و اتفاق محال است متحقق شود، پس جعل بر روی ماهیت من حیث هی می رود که بدون هر گونه قیدی شرط وجود و عدم ندارد و مؤثر به این ماهیت لا بشرط اعطای وجود می کند و کسوت وجود را به او می پوشاند، خواه این موجود مادی باشد و خواه مجرد باشد. نختار أن التأثير ليس في حال وجوده وجوداً أثر ولا في حال عدمه عدم أثر. ولا يلزم شيء من المحذورين، إذ تأثير العلة حال الوجود في ماهية المعلول، «تأثير العلة» مبتداً، «حال الوجود» ظرف و مفعول فيه است، «في ماهية المعلول» خبر «تأثير» است؛ یعنی تأثیر علت به ماهیت بدون شرط است من حیث هی لا من حیث هی موجودة أو معدومة و الماهية من تلك العينية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية، چون بیان شد که بین ماهیت من حیث هی و علت واجب لزوم و بستگی وجود ندارد، بلکه لزوم بین وجودات است که امکان فقری با علتشان دارند و أما الماهية الموجودة... البته به لحاظ قید وجود و عدم آن و مقارنة لها بحسب الحصول في الواقع در ذهن ماهیت از وجود جدا شده، وجود بر او عارض می شود و رتبة ماهیت موصوف است و مقدم بر صفت؛ یعنی وجود مفهومی است؛ ولی در خارج ماهیت از وجود اصیل متأخر است و بلکه از حد وجود انتزاع می شود و البته در خارج وجود و ماهیت دوگانگی ندارند و معیت حصولی به یک تعبیر دارند فتدبر فيه. این امر به تدبیر، اشاره و بحث ندارد؛ یعنی «أحسن التأمل فيه» است.

و للجدليين مسلك آخر وع...\* در تحت «عقود و انحلالات» دو گره بود، گره اول بیان و گشوده شد. بیان گره اول این بود که اصلاً تأثیر علت بر معلول محال است، زیرا یا معلول موجود است پس تأثیر علت کاری نمی رسد و تحصیل حاصل است و یا معلول معدوم است در این صورت اجتماع نقیضین با تحقق وجود در کنار عدم می شود. ما گفتیم تأثیر نه در حال وجود و نه در حال عدم است، بلکه بر ماهیت من

حیث هی بی بدون قید به وجود و عدم است، اما عده‌ای از مردم اهل جدل در پاسخ به اشکال قائلان به اتفاق، راه مجادله را پیشه کردند که راهی درشت و ناهموار و به تعبیر آخوند «وعر» است. ایشان هم همانند ما گفتند که علت نه در حال وجود تأثیر می‌کند تا محذور اول لازم آید، و نه در حال عدم مؤثر است، بلکه شق ثالث و مندوحه داریم. تا اینجا با ما همراهند، اما ما مندوحه را ظرف حصول قرار دادیم که در این ظرف نه اثر به قید وجود است، و نه به قید عدم. این بیان ما برهانی بود، ولی ایشان مندوحه و شق ثالث را حال حدوث گرفتند. و این بیان برهانی نیست، زیرا همان طور که قبلاً گذشت، حدوث پس از تحقق شیء در خارج صفت شیء خارج است و شیء پس از وقوع و تحقق متصف به حدوث می‌شود. پس چگونه علت در حال حدوث تأثیر می‌کند، در حالی که همه کارها رسیده شد، و تازه شیء به صفت حدوث هم متصف شده است لذا گفته آمد که حدوث متفرع بر نسبت وجود بر ماهیت است و وجود متفرع بر ایجاد است و ایجاد بر احتیاج و امکان تفرع دارد پس اصلاً به اشکال جواب داده نشد.

و للجدتین مسلک آخر وعر و هو أن تأثير العلة في حال حدوث الأثر حدوث اثر با ظرف حصول تفاوت دارد؛ یعنی حرف ما با ایشان فرق دارد و هو غیر حال الوجود و حال العدم، یعنی غیر حال العدم است. پس حرف بدون برهان و بیراهه است بنابراین وی خیلی غباوت و گولی به کار آورده و هوشیاری به کار نیاورده است، زیرا حدوثی را که باید برای شیء موجود خارج بوده باشد الآن آورده و می‌گوید حال حدوث شیء نه حال وجود وی و نه حال عدم اوست، در حالی که حال حدوث بعد از وجود است لذا فرمود: و ربما زاد بعضهم غباوة و هم نابخردی و نادانی و گولی دیگر افزوده و گفته است و منع وجوب المقارنة بين العلة و المعلوم فاعل «منع»، «بعض» است، ولی عبارت بعدی «مثلوه» است عبارت یک دست نیست و مثلوه بالصوت، لآته يوجد به الآن الثاني و يصدر من ذي الصوت في الآن السابق عليه. وی در حل عقد گفت شما اشکالتان متفرع بر این بود که تأثیر علت در معلول و اثر در حال وجود آن است و یا در حال

عدم وی، ولی ما مندوحه داریم؛ یعنی هیچ کدام از این دو نیست پس در این جهت همه با هم شریکیم، ولی اکنون وی می گوید اصلاً بین علت و معلول معیت نیست تا این سؤال شما، که مؤثر در حال وجود تأثیر می کند و یا در حال عدم، بلکه تأثیر در یک زمان است و اثر در زمان دیگر. پس در دو زمان این اتفاق می افتد نه در یک زمان، تا آن پرسش پیش آید، پس علت در زمان خود متقرر و معلول در زمان خود متقرر است. ایشان برای تأیید مطلب خود مثال و صوت را آورده است. وی گفته است بین علت صوت و شنیدن صوت فاصله است؛ می دانیم وقتی از دور تبری بر چوب فرود می آید و یا برق دیده می شود صدا بعداً به گوش می رسد و گمان می رود که علت صوت فرود آن تبر است که در یک زمان سابق انجام می گیرد، و خود صوت، که در زمان لاحق شنیده می شود، معلول است به طوری که فاصله زمانی محسوس بین آن علت و این معلول قرار دارد. پس همه جا مثل مثال صوت می تواند بین علت و معلول فاصله باشد، پس ما دو زمان داریم نه یک زمان تا اشکال شما به وجود و عدم راه ما را سد کند، در حالی که وی علت معده را، که قلع و قرع است، با علت تامه فرق نگذاشته است، زیرا صوت پس از رسیدن هوای متکیف به پرده صماخ تشکیل می شود و به عبارت اصح، از مبدأ فیاض اعطا می شود، «زاد بعضهم غباوة» چرا؟ برای اینکه فرق میان علت معده و علت تامه نگذاشت، زیرا مصوت و علت صوت تنها آن ضربه نیست، بلکه کیفیت هوا در صماخ گوش جزء علت است همه باید دست هم را بگیرند تا این صوت در صماخ گوش تحقق پیدا کند. علت تامه آن وقتی است که همه آن شرایط جمع، و صوت متحقق شود پس چگونه می توان بین علت و معلول فاصله انداخت «و منع وجوب المقارنة بين العلة و المعلوم و مثله بالصوت؛ لأنه يوجد في الآن الثاني و يصدر من ذي الصوت» که آن مصوت است «في الآن السابق عليه». وی خیال کرده که توانسته بین علت و معلول بدین نحوه فاصله بگذارد و اشکال را رفع کند بی خبر از اینکه بیراه رفته و فرق میان علت و معدّ نگذاشته است، این یک حرف.

حرف دوم و گره دوم الثاني: أن التأثير إما في الماهية أو في الوجود أو في اتصافها به  
این تیترو عنوان شبیه تیترو عنوان بحث جعل در مرحله ثالثه است و بحث اتفاق هم  
در مرحله ششم به تفصیل می آید. در بحث جعل چنین عنوان می شود که جعل به چه  
تعلق می گیرد؟ ۱. وجود؛ ۲. ماهیت؛ ۳. اتصاف ماهیت به وجود.

اکنون به مباحث گذشته نظر بیفکنیم و بیندیشیم که آیا طرح بحث اتفاق در اینجا  
مناسبت دارد یا نه؟ در بحث فصل دوازدهم انحای اولویت را باطل کردیم و گفتیم  
شیء نمی تواند به اولویت به مرحله وجود و وجوب برسد و نتیجه گرفتیم باید طرد  
انحای عدم از شیء شود و پا به مرحله وجوب بگذارد تا موجود شود. در بحث فصل  
سیزدهم، یعنی همین فصل، که در آن هستیم، چنین گفتیم که، اگر شیء به اولویت  
موجود نمی شود پس علت افتقار و احتیاج چیست؟ و به نتیجه رسیدیم که امکان  
ماهوی بر مبنای قوم و علاوه بر آن امکان وجودی و فقری علت افتقار است، ولی  
ناگهان بحث از اتفاق پیش آمد و گفتیم اتفاق به معنای منطقی که ربط بین دو قضیه، که  
تلازم ندارند مراد نیست، بلکه مراد اتفاق به معنای وجود و تحقق معلول بدون سبب  
است، چنان که مادیون حدوث عالم را به برخورد ذرات ازلی ماده می دانند. ایشان  
قائلند که بر اثر تصادم و اصطکاک این ذرات در بی نهایت زمان گذشته و بی نهایت بار،  
سرانجام چنین عالم با همدیگر تلایم پیدا کرد و قرار گرفت، پس عقل و شعور و  
تدبیر و وحدت صنع و فاعل مختار را قائل نیستند. پس عقل و شعور و تدبیر و  
وحدت صنع و فاعل مختار را قائل نیستند. پس معنای اتفاق این است، ولی هیچ  
موحد پخته ای چنین نمی گوید. متکلمین که قائل به اولویت شدند چون نتوانستند  
حکمت و مصلحت را بفهمند و از طرفی عالم را از حق سببانه جدا کردند و گفتند  
خدا بود و هیچ چیز نبود، و رجحان را در فاعلیت نتوانستند ببرند ناچار گفتند خدای  
تعالی بدون هیچ رجحانی این شیء را آفرید و آن دیگری را نیافرید و هیچ گونه  
مصلحتی در وجود معلولی بدون دیگری نبود پس اتفاق به این معناست، نه اتفاق به

آن معنا که مادی می‌گوید. پس بحث اتفاق به آن معنا که مادی می‌گوید این بحث مناسبی با اینجا ندارد و لذا جهت ربط خیلی روشن و بی‌دغدغه نیست.

الثاني: أن التأثير إما في الماهية أو في الوجود أو في اتصافها به گفتیم که در بحث جعل گفته می‌شود آیا جعل بر روی ماهیت می‌رود؟ در این صورت ماهیت با جعل جاعل، ماهیت می‌شود پس ماهیت با کمک علت ماهیت می‌شود لذا خود ماهیت با علت ماهیت است و اگر علت از او برداشته شود ماهیت خودش را از دست داده است و خودش خودش نیست، در حالی که هر چیز خودش خودش است. معنای انسان چه مجعول باشد و چه نباشد خودش خودش است پس مجعول شدن ماهیت، یعنی بالغیر شدن ماهیت محال است و الأول محال، لأن ما، یعنی ماهیت يتعلّق بالغیر يلزم عدمه عدم آن ماهیت بعدم الغیر<sup>۱</sup> و حال اینکه و سلب الماهية عن نفسها محال برای اینکه چه جاعل باشد و چه نباشد شیء خودش خودش است. و الثاني که جعل روی وجود برود يستلزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير این اشکال قریب به همان اشکال نخستین است وی می‌گوید: اگر جعل روی وجود رفته باشد و وجود این شیء مجعول باشد، پس با قطع نظر از فاعل و جاعل و علت این وجود باید برداشته شود. البته ما هم می‌گوییم مطلب همین طور است، اگر وجود مجعول است، پس اگر وجود این ذره برداشته شود باید وجود برداشته شود و معنای ندارد، زیرا وجود مساوق با حق و وجود صمدی است در هر صورت قائل می‌گوید پس اگر آن علت برداشته شود باید این وجود برداشته شود. و شاید نظرش این باشد که گاهی علت از بین می‌رود، ولی وجود معلول باقی است. و الثاني يستلزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير اکنون شق ثالث را بیان می‌کند «أو في اتصافها به» اکنون قبل از بیان شق سوم اشکالی درباره آن دو پیش می‌آید ابتدا آن را جواب می‌دهد سپس شق سوم را بیان می‌کند فإن ظنّ اگر کسی اشکال کند به لف و نشر مرتب، اشکال اول راجع

۱. کتاب چاپ اسلامیة «من عدم الغیر» دارد و آن غلط است.

به مجعول بودن ماهیت است به دنبال آن می فرماید «کذا الکلام فی الوجود إیراداً و دفعاً» راجع به مطلب دوم، که وجود مجعول باشد. پس الآن «فإن ظنّ» راجع به مجعول بودن ماهیت است فإن ظنّ أنّه لا يلزم أن يكون الإنسان ماهیت انسان مثلاً مع کونه إنساناً يصير موصوفاً بأنه ليس بإنسان مستشکل می گوید: اگر جعل به ماهیت تعلق گیرد اشکالی که شما وارد می دانید این است که اگر علت برداشته شود لازم می آید ماهیت ماهیت نباشد، ما می گوییم اگر علت برداشته شود چنین نیست که ماهیتی مثل انسان مقرر باشد و انسان نباشد، بلکه با برداشت جاعل انسان منتفی است پس انسانی نیست تا خودش باشد و یا نباشد فإن ظنّ أنّه لا يلزم أن يكون الإنسان مثلاً مع کونه إنساناً يصير موصوفاً بأنه ليس بإنسان این اشکال پیش می آید که شیء ذاتی خودش نبوده باشد انسان نیست و لا یبقی پس نفی شیء از ذات خود نمی شود. آن وقتی نفی شیء از ذات خود می شود که انسان متحقق موصوف شود که انسان نیست نه اینکه اگر علت نیامده انسان متصف به عدم انسانیت شود، بلکه اگر علت نیامده انسان اصلاً متحقق نمی شود، نه انسان مقرر انسان نباشد تا سلب شیء عن نفسه لازم آید. دفع اکنون دفع این گمان می شود: اگر علت نیامده است می فرماید اصلاً انسان از بین می رود اکنون سؤال می کنیم: موضوع همین قضیه در لفظ چیست؟ و فنا بر روی چه چیز رفته است؟ پس قضیه «انسان فانی می شود» موضوع آن انسان است، پس سلب شیء از ذات می شود پس باز اشکال پیش می آید.

دفع بانه شأن چنین است که در این قضیه یعنی الإنسان سلب شیء عن نفسه است قضیة و لابدّ من تقرّر موضوعها، یعنی موضوع آن انسان مقرر باشد حال الحكم که «یفنی» باشد فیکون الفانی هو الثابت «الفانی» فعل و «ثابت» موضوع است. پس سلب شیء از نفس خود شده است، پس همان اشکال پیش آمد فیکون الشيء که موضوع است ثابتاً و منفیاً متقرراً و غیر متقرّر اشکال تا اینجا راجع مجعول بودن ماهیت است شکل این اشکال و دفع را درباره مجعولیت وجود می آوریم و کذا الکلام فی الوجود

ایراداً همان حرف را که «ظن أنه لا يلزم أن يكون الوجود...» در این صورت قائل می‌گوید شما گفتید اگر وجود مجعول باشد با رفع علت وجود، وجود نیست و سلب شیء عن نفسه می‌شود. در جواب گوئیم وقتی جاعل آمد وجود می‌آید، ولی وقتی جاعل رفت اصل وجود می‌رود و فانی می‌شود نه اینکه وجود متقرر وجود نباشد دفع این است که در جمله «یفنی الوجود» موضوع چیست؟ اگر وجود است فنا با آن چه کار دارد و جمع بین متناقضین است.

اما الثالث، اگر مجعول اتصاف باشد سه اشکال پیش می‌آید: پس اصلاً علیت و جعل غلط است، زیرا هم وجود و هم ماهیت و هم اتصاف دچار محذور بودند پس اتفاق ثابت می‌شود و الثالث غیر صحیح لكون الاتصاف در ذهن موضوع و محمول را از همدیگر جدا کرده و آنها را به همدیگر نسبت می‌دهیم امرأ ذهنیاً اعتباریاً لا يجوز أن يكون أول الصوادر بالذات چون اتصاف امری ذهنی است و عقل و مخلوق اول امر حقیقی و ام الكتاب همه می‌باشد، و با تحقق او همه تحقق پیدا می‌کنند پس چنین موجود حقیقی اعتباری باشد. پس با قول به اتصاف چنین موجودی را اعتباری دانستیم و این صحیح نیست لكون الاتصاف امرأ ذهنیاً اعتباریاً لا يجوز أن يكون یعنی اتصاف أول الصوادر بالذات این یک اشکال.

اشکال دوم و مع ذلك علاوه بر اینکه اتصاف امری ذهنی، و معنای آن نسبت است؛ یعنی اتصاف همان نسبت بین وجود و ماهیت اتصاف است پس اشکال ما این است: چنین نسبتی فرع بر تحقق طرفین است؛ یعنی ابتدا باید وجود و ماهیت تحقق پیدا کند آن گاه نسبت تحقق پیدا کند پس صادر اول نیست ثبوت، یعنی ثبوت اتصاف لكونه من النسب چون از نسب است بعد ثبوت الطرفين پس از ثبوت طرفین است. به ترکیب عبارت توجه کنید: «ثبوت» مبتدا، «بعد ثبوت الطرفين» خبر آن است، «لكونه من النسب» تعلیل این حکم است و آن را مقدم آورده است، زیرا در ظرف اتساع است، این دو اشکال.

على أن الاتصاف أيضاً ماهية خود اتصاف هم چیزی است. نقل کلام در خود اتصاف می کنیم و می گوییم: این اتصاف مجعول خود وی شئی از اشیاء است دارای وجود و ماهیت است و بین آن دو نسبت و اتصاف است. اکنون در اینجا کدام یک اصیل و مجهولند آیا ماهیت اتصاف مجعول است و یا وجود او و یا اتصاف؟ و همین سخن در اتصاف بعدی می آید علی أن الاتصاف أيضاً ماهية، فيعود السؤال بأن أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف بالاتصاف مجعول آیا نفس اتصاف، یعنی ماهیت اتصاف است یا وجود اتصاف یا خود اتصاف؟ و کذا الکلام في الاتصاف بالاتصاف آن اتصاف دوم چگونه است؟ و يتسلسل الأمر إلى لا نهاية. اکنون به حل رسیدیم، ولی تعبیر به «حل» ندارد، و فرمود: «یزاح».

و يزاح في المشهور مراد از مشهور، همان متأخرین هستند که اکنون بعد از چند سطر می گوید متأخرین قائل به اصالت ماهیت هستند و مراد از مشهور اشراقیان هستند و البته نه مطلق اشراقی ها، بلکه از شیخ اشراق به بعد، گرچه خود شیخ اشراق مستبصر شده است. پس مشهور روی مبنای خود، یعنی اصالة الماهية جواب می دهند. و يزاح این عقد في المشهور در نزد اشراقیین بأن الجعل يتعلق بنفس الإنسان جعل به ماهیت و خود انسان تعلق می گیرد و يترتب عليه الوجود و الاتصاف به لاحق بالوجود، بنابراینکه ماهیت باشد وجود و اتصاف اعتباری اند و لکونهما این وجود و اتصاف اعتباری می شوند اعتباریین مصداقهما نفس الماهية الصادرة عن الجاعل. اکنون از احوه می کند و الإنسان ماهیت انسان و إن لم يكن إنساناً بتأثير الغير انسان انسان است و جاعل او را انسان نکرده است. پس اگر جاعل هم کنار برود به معنای انسانیت صدمه نمی خورد و با قطع نظر از جاعل، انسان انسان است گرچه انسان در خارج متحقق نمی شود، نه آنکه معنای انسان انسان نباشد پس به فرض اگر انسان را جاعل نیافریند معنای انسان، انسان است. پس همان مطلبی را که در باب اصالة الوجود می گویند ایشان در باب اصالة الماهية می گویند.

در اشکال دوم\* قائلین به اتفاق چنین گفتند که مجعول یا ماهیت است و یا وجود و یا اتصاف. اشکالات مجعولیت دو قسم نخست بیان شد و اکنون درباره اتصاف اشکال می‌کند، و چون هر سه شق، که موارد جعل را بیان می‌کند، باطل شد و جعل از این سه بیرون نیست پس جعل باطل است و اتفاق صحیح. سه اشکال بر اتصاف کرد: ۱. اتصاف امری ذهنی است؛ ۲. اتصاف امری نسبی و فرع بر تحقق طرفین است پس نمی‌تواند اولین مجعول باشد؛ ۳. اتصاف خود ماهیتی از ماهیات است و نقل کلام در جعل این ماهیت می‌کنیم که آیا این اتصاف وجودش مجعول است و یا ماهیت آن، و اتصاف ماهیت به وجود اتصاف مجعول است.

در «یزاح» اشکال راجع به ماهیت و وجود جواب داده شده است و جواب از سه اشکال راجع به اتصاف مورد کلام بود جز آنکه جواب‌ها به ترتیب نیست، بلکه این سه اشکال را با دو جواب پاسخ می‌دهد: در جواب اول از دو اشکال اول و دوم، و در جواب دوم از اشکال سوم. پس اکنون از اشکال اول، که اتصاف اعتباری است، و از اشکال دوم، که اتصاف فرع بر تحقق طرفین است، پاسخ می‌دهد.

همان طور که می‌دانیم: اشراقی اصالة الماهوی است و با مبنای خود پاسخ اشکال می‌دهد. مرحوم آخوند همان پاسخ ایشان را پاسخ خود نیز می‌داند جز آن به جای کلمه ماهیت، وجود بگذاریم، و مشاء اتصاف را مجعول می‌دانند و از اشکال پاسخ می‌دهند.

خلاصه جواب اشراقی‌ها این است: ماهیت در وعای ذهن خودش خودش می‌باشد و جعل بر روی آن نمی‌رود، در خارج وقتی شیء مجعول شد، ضرورت بشرط محمول پیدا می‌کند، و خودش خودش است پس در ضرورت بشرط محمول جعل دوباره ندارد پس آنکه مجعول است خود ماهیت است که با وجوب سابق که از ناحیه علت می‌آید واجب می‌شود. در این جواب اگر به جای ماهیت وجود بگذارید

پاسخ اصالة الوجود می شود پس اگر در عبارت ناگهان از اصالت ماهیت به وجود آمدیم در پاسخ تفاوتی نمی کند.

در فصل پانزدهم و شانزدهم درباره محفوف بودن هر ممکن به دو وجوب بحث می شود که وجوب سابق، طارد جمیع انحاء عدم می شود. پس در هر معلولی ابتدا وجوب و بعد وجود و وجوب لاحق، که ضرورت بر حسب محمول است، برای معلول حاصل می شود. ضرورت به حسب محمول، یعنی پس از آنکه شیء وجود گرفت می خواهیم بگوییم این شیء به واسطه علت وجود گرفته و نفی و انتفای وی محال است و بودنش ضرورت دارد، زیرا علت بالا سر وی بوده و با وجود علت تامه معلول موجود است.

مطلب دیگر در این است که، ذات و ماهیت هر شیء حقیقت اوست و ذاتی هر چیزی عین خود اوست و قابل جعل و تعلیل نیست و لذا گفتند: «ذاتی شیء لا یعلل». و آنچه قابل جعل است وجود اشیاء است، و ماهیات از حدود این وجودات خارجی انتزاع می شوند. مرحوم شیخ فرمودند: «ما جعل الله المشمس مشمسة، بل أوجدها؛ خدای تعالی مشمشه، یعنی زردآلو را زردآلو نگردانید، بلکه وجود آن را در خارج خلق کرده است»؛ یعنی جعل روی ذاتیات شیء نمی رود، بلکه روی وجودات آنها می رود.

قائل گفته بود: اگر اتصاف مجعول باشد، چون اتصاف امر ذهنی است پس صادر اول بالذات نمی تواند این امر ذهنی باشد پس در بحث، سخن از جعل مخلوق اول یعنی عقل است، ولی ناگهان بحث در مثال انسان پیاده شده است. البته مناسب آن بود که بحث بر روی عقل اول پیاده شود، ولی همین مطلب پیاده شده در انسان در آنجا هم پیاده می شود. لذا به جای مثال انسان می توان گفت: ماهیت عقل اول خود وی می باشد، و این ماهیت اگر من حیث هی فرض شود جعل روی آن نمی رود، زیرا خودش خودش است و نیز وقتی وجود مجعول شد، حدّ وی ماهیت است این حد

امری تابع جعل وجود است و خود وی با دیگری جعل نمی شود پس جعل روی ماهیت، یعنی حد وجود خارجی نیز نمی رود، چنان که وجوب ناشی از علت، که باعث وجوب شد، باعث وجوب لاحق می شود، این وجوب لاحق علت دیگر ندارد، پس نباید به سراغ ماهیت و وجوب لاحق برویم، و تنها وجوب سابق از ناحیه علت می آید که همه روزه های عدم را بر روی شیء می بندد، و الا اگر رشته ای عدم برای این شیء باشد، شیء تحقق پیدا نمی کند. و در اشکال گفته بود اگر اتصاف اعتباری مجعول باشد ماهیت نیز امری اعتباری است، و مجعول نیست، زیرا در ذهن معنای انسان من حیث هو اعتبار شده و هر چیزی خودش خودش است و قابل جعل نمی باشد و این مضربه حال ما نیست، زیرا در خارج یک حقیقت مجعول است و این حقیقت حدودی دارد که ذهن بر اثر مواجه شدن با خارج این حدود را به نام جنس و فصل انتزاع می کند و آن را آینه خارج قرار می دهد. این صورت علمیه، که واسطه بین انسان و خارج است، اگر هم مجعول نباشد ضروری به ما نمی رساند، زیرا امری ذهنی است و به واسطه جعل شیء اکنون در خارج ضرورت پیدا کرده این حد انتزاع شده است، پس اعتباری بودن صادر اول لازم نمی آید، زیرا در خارج یک حقیقت به نام صادر اول مجعول است و امر اعتباری آن است که در ذهن از حد وجود وی گرفته می شود و اعتباری بودن این حدود و نیز اعتباری بودن آن ماهیت من حیث هی به لحاظ خود ذات ماهیت صادر اول را اعتباری نمی کند، پس اگر جعل روی ماهیت به این معنا نرود ضروری به ما نمی رساند و صحیح است، چون ماهیت ذهنی مجعول نیست و جعل روی هیچ کدام از آن دو نمی رود و حقیقت آن است که ما مندوحه داریم و مجعول، خود ماهیت است، و نه ماهیت من حیث هی و نه ماهیت اعتبار شده از این شیء، که از ضرورت بشرط محمول بودن شیء گرفته شده است، بلکه خود شیء مجعول است. این مطلب در باب صادر اول نیز صادق است. پس اگر ماهیت من حیث هی مجعول نبود، اتفاق هم لازم نمی آید و تحقق شیء در خارج طالب علت

بوده، و می‌گوید بدون علت محال است تحقق پیدا کنم و یا خود موجود خود باشم. پس دو اشکال در اتصاف پاسخ داده شده است. بنابراین ما نه به مجعول بودن اتصاف قائلیم و نه به مجعول بودن ماهیت من حیث هی، تا بگویید اتصاف اعتباری چگونه مجعول است، و یا اتصاف فرع بر تحقق طرفین است، بلکه می‌گوییم ماهیت مجعول است، این مبنای اشراقی‌ها بود. به جای آن کلمه وجود را بگذارید، زیرا ماهیت مجعول نیست و با وجود هم عینیت ندارد، چرا که لازم می‌آید همه اشیاء یک شیء باشند، زیرا وجود مشترک بین همه است و تنها در واجب به نوعی از مسامحه، ماهیت با وجود یکی می‌شد، و تذکر دادیم که اطلاق ماهیت به معنای حقیقت شیء بوده و در آنجا ماهیت، یعنی حدّ الوجود موجود نیست و من باب مشاکله صنعت بدیع در واجب گفته شد که ماهیت وی عین انیت وی است.

و يزاح في المشهور مشهور، یعنی متأخرین که چند سطر بعد از ایشان به متأخرین تعبیر می‌کند و مراد اشراقیان هستند بأنّ الجعل يتعلّق بنفس الإنسان، یعنی ماهیت مجعول است به این معنا که با تحقق ماهیت، وجود از آن اعتبار می‌شود، پس در معنای عبارت دقت کنید و یترتب علیه بر انسان مجعول الوجود و الاتّصاف به بالوجود، بسیاری از امور بر شیء مجعول مترتب می‌شوند و جعل علی حده‌ای به آنها تعلق نمی‌گیرد، لذا با آنکه یک شیء مجعول است؛ ولی تکمّم وی و تکوّن و موجود بودن آنها، جعل علی حده نمی‌خواهد لکونهما این وجود و اتصاف اعتباریّین مصداقهما نفس الماهيّة الصادرة عن الجاعل ایشان وجود و اتصاف را اعتباری می‌دانند حرف اشراقی‌ها با حرف مافرق دارد و در مقابل هم قرار دارند: ایشان اصالة الماهوی است و ما اصالة الوجودی و الإنسان و إن لم یکن إنساناً بتأثیر الغير برای اینکه انسان بودن انسان ذاتی وی است لکن نفس ماهیة الإنسان بالغير خود ماهیت در خارج متحقق می‌شود و متحقق خود ماهیت بالغير است، و وجود از آن اعتبار می‌شود پس جعل بر روی ماهیت می‌رود؛ یعنی به جعل ماهیت به خارج می‌آید بمعنی أنّ مجرد ذاته

البسیطة أثر العلة لا الحالة التركيبية بينها و بينها أو بينها و بین غیرها به صورت لف و نشر مرتب به دو مثال اشاره دارد: کقولنا: الإنسان إنسان دومی أو الإنسان موجود. در مثال «الإنسان إنسان» اشاره به «بینها و بينها» که حالت ترکیبی بین ماهیت و ماهیت دارد؛ یعنی بین ماهیت و خودش را نفی می کند؛ مثل «الإنسان إنسان» و مثال دومی بین ماهیت و آن ذات، یعنی «ذاته البسیطة» که ماهیت انسان است با غیر جعل و پیوند شود این هم درست نیست پس فرمود: «بینها و بین غیرها» مثل اینکه بفرمایید: «الإنسان موجوداً» پس ترکیب پیش نمی آید. آخوند جواب بر مبنای خودش، یعنی اصالت وجود را بیان نکرد، ولی می توان گفت که اگر وجود اصیل باشد به جای ماهیت قرار می گیرد، در این صورت اتصاف و ماهیت اعتباری هستند و با همین مقدار جابه جایی این اشکال از اشکال بر مبنای آخوند نیز برداشته می شود. این جمله: فالإنسان إنسان بذاته دو معنا دارد: ۱. ماهیت من حیث هی خودش خودش است و قابل جعل نیست، زیرا «ذاتی شيء لم یکن معللاً»؛ ۲. انسان پس از تحقق انسان است؛ یعنی ضرورت بشرط محمول دارد. پس این معنای دوم در مقابل عبارت بعدی قرار دارد که لکن نفسه من غیره، یعنی انسان وجوب سابق را از ناحیه غیر دارد و غیر به او ضرورت می دهد، پس در عبارت «فالإنسان إنسان بذاته»، یعنی پس از وجوب سابق، که از ناحیه غیر آمد، انسان تحقق می یابد. با تحقق انسان، انسان خودش خودش است و دیگر جعل علی حده نمی خواهد و البته معنای دیگر عبارت انسان در وعای ذهن خودش خودش می باشد، این معنائیز قابل جعل نیست پس نفس انسان، یعنی ماهیت و جنس و فصل وی خود وی است بنابر مشهور اشراق «من غیره»، یعنی وجوب سابق که از علت آمده او را واجب کرد و او هم واجب شد، و انحاء عدم را طرد کرده است و تحقق یافت و بین المعنیین فرق واضح که خودش خودش است؛ یعنی خودش معنایی دارد و جعل روی او نمی رود، زیرا خودش خودش است پس به دو شعبه جعل ندارد: هنوز متحقق نشد ولو در وعای ذهن موجود است جعل معنا ندارد، ولی وقتی به

خارج آمد و مجعول شده پس ماهیت مجعول دوباره جعل بر نمی دارد بنابراین در این دو وجه، جعل روی ماهیت نمی رود، ولی در یک قسم «لکن نفسه من غیره» ماهیت مجعول است؛ یعنی ماهیت متحقق، و در خارج مجعول شد و بین این دو معنا فرق واضح است، چنان که فرمود: و بین المعینین فرق واضح؛ فإذا فرض الإنسان علی الوجه البسيط و به جای آن می توان خلق اول و صادر اول گفت؛ چون محط بحث آنجا بود و بهتر بود که به جای انسان در این مثال مثلاً «و الإنسان و إن لم یکن إنساناً...» می گفت: «و العقل و إن لم یکن عقلاً...» «فإذا فرض الإنسان علی الوجه البسيط» انسان من حیث هی و معنای انسان در وعای ذهن و نیز مجعول بودن انسان تحقق یافته ندارد و جهت انسانیت به سبب الفرض وجوباً مترتباً علی الفرض مراد آن است که، جعل روی وجوب لاحق انسان پس از مجعولیت نمی رود و نیز با قطع نظر از مجعول بودن انسان در وعای ذهن خودش خودش است و مجعول نیست پس عبارت هر دو وجه را شامل می شود فیمتنع تأثیر المؤثر فیه به هر دو وجه چه ضرورت به شرط محمول است که تأثیر مؤثر در او معنا ندارد، زیرا جعل روی مجعول نمی رود، اما ماهیت بسیطی که در وعای ذهن پیش از جعل موجود است نیز مجعول نیست لأن وجوب الشيء ینافی احتیاجه إلى الغير فیما وجب لذاته وجوب به شرط محمول بار دیگر جعل روی او نمی آورد پس جعل به دو شق تعلق نمی گیرد: ۱. ضرورت به حسب محمول؛ ۲. ذات انسان برای انسان بل جعل نیست. در همه این عبارات این دو وجه را در نظر بگیرید، گرچه عمده نظر قائل در جعل ماهیت به شرط محمول بوده است و آن ضرورت را از ضرورت سابق تشخیص نداد و نظری به جعل ذاتیات و یا ذات شیء برای شیء نیست پس جعل فقط روی ماهیت می آید به اینکه ماهیت را متحقق می کند و لا استحالة جعل ما فرض مجعولاً اکنون بحث روی ماهیت مجعول رفته است؛ یعنی نه ماهیت مفروض ذهنی که انسان خودش خودش است و جعل معنا ندارد اما قبل فرض الإنسان نفسه این طور که می خوانم؛ یعنی قبل از فرض خود انسان در ذهن که ناشی از

تحقق آن است. پس قبل از این فرض که هنوز مجعول نشده، اکنون جاعل و مؤثر می تواند همین انسان را به جعل بسیط در خارج تحقق دهد. فیمكن أن يجعل المؤثر نفس الإنسان. پس ممکن است که مؤثر و جاعل نفس خود انسان را جعل کند.

جمله و لك أن تقول: عطف بر «فإذا فرض» است يجب نفس الإنسان و أردت به الوجوب السابق، یعنی خود انسان به لحاظ علت واجب باشد، چنان که وقتی مجعول شد باز وجود انسان برای خودش واجب است و قد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق في ميزان المعقولات. وجوب سابق از ناحیه ایجاب علت می آید، و پس از تحقق و موجودیت ماهیت مجعول مثل انسان تحقق یافته انسانیت برای او واجب است این ضرورت به شرط محمول و وجوب لاحق است پس شیء به دو وجوب سابق و لاحق محفوظ است.

و كثيراً ما يقع الخلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي، چون کلمه وجوب سابق و وجوب لاحق با مطلبی که اکنون اشاره شد، با همدیگر تفاوت دارند پس همین اشتراک در کلمه وجوب و لفظ وجوب باعث به غلط افتادن عده ای شده است. پس مراد از اینکه ماهیت وجوب وجود دارد و جاعل نمی خواهد و خود ماهیت خودش است پس از جعل بی نیاز است وجوب لاحق است، و این سخن صحیح است، ولی نه اینکه ماهیت به طور مطلق جاعل نخواهد و اتفاق صحیح باشد، بلکه ماهیت در وجوب سابق به غیر نیاز دارد و جاعل باید او را جعل کند. و من جهة وضع ما ليس بعلة علة در مثال ما وجوب لاحق علت نمی خواهد، ولی ناگهان شما چیزی را که علت نمی خواهد، زیرا متحقق است و متحقق تحقق نمی خواهد، از جای خود به در آوردید و در جای وجوب سابق قرار دادید و گفتید وجوب سابق علت نمی خواهد، پس آنکه علت می خواهد وجوب سابق است و آنکه علت نمی خواهد (و البته معنای اتفاق هم در این مورد صادق نیست)؛ یعنی وجوب لاحق را، به جای او گذاشتید پس علت باید در وجوب سابق بیاید و نه علت برای وجوب لاحق، پس شما «وضع ما

لیس بعله علة» کردید؛ یعنی علت نخواستن وجوب لاحق، که شیء تحقق یافته است و خودش برای خودش ثابت است، و اصلاً واجب تعالی و مفارق و علت برای دومی نیستند پس وضع ما لیس بعله علة کردید پس آنها علت برای معنای دوم نیستند تا انتساب به علت پیدا کنند، بلکه آنها برای معنای اول، یعنی وجوب سابق، علت هستند پس شما ماورای طبیعت را به دومی انتساب دادید، دومی که بعد از جعل وجود برای وی ضرورت دارد، و یا ماهیت که در وعای ذهن کاری به جعل ندارد این دو را به ما قبل طبیعت نسبت دادید و حال اینکه انتساب و ارتباط ندارند و ما قبل طبیعت علت برای هیچ یک از این دو و امر نیستند، لذا وضع ما لیس بعله علة شده فإن کون الإنسان واجباً من العلة لا یوجب کونه واجباً فی نفسه آن وجوب با وجوب لاحق فرق دارد، وجوب سابق باید به واسطه علت ماهیت انسان در خارج متحقق شود و این غیر از ثبوت انسان برای انسان بعد از تحقق است که به شرط محمول می باشد و یا در وعای ذهن معانی برای خود ثابت هستند و کذا کونه مفتقراً إلى العلة به حسب وجه اول شیء نیاز به جعل دارد نه به حسب معنای دوم لایستلزم کونه ایاه ضمیر در «کونه» و «ایاه» به انسان بر می گردد، مثل عبارت بالا که فرمود لایستلزم کون الإنسان إنساناً مفتقراً إليها به علت، چون «کون الإنسان إنساناً» چه به وجوب لاحق و چه به معنای ذاتی خودش در وعای ذهن و صورت علمی ملحوظ، وجوب ضرورت دارد، ولی نه این وجوب از علت باشد پس «کونه ایاه»، یعنی خودش خودش باشد؛ یعنی ذاتی شیء که معلل نیست و یا ضرورت به حسب محمول. در هر دو صورت شیء مفتقر به علت نیست، به خلاف اینکه خودش بخواهد در خارج تحقق پیدا کند و ماهیتش معجول شود فکون نفس الإنسان من الغیر در چند جا کلمه نفس آورده و در همه آنها نفس به معنای ماهیت است؛ یعنی اینکه ماهیت انسان از علت باشد لا یدلّ علی عدم کون الإنسان إنساناً عند ارتفاع الغیر دلالت ندارد که وقتی غیر برداشته، و علت مرتفع و مفقود شد و ماهیت به علت خود ارتباط پیدا نکرد، و وقت تحقق وی نشد، خودش خودش

نباشد؛ یعنی معنای اینکه شیء خودش خودش است با ارتفاع علت بر طرف نمی‌شود، بلکه شیء همیشه خودش خودش است و لذا قبل از تحقق شیء آیا ما از معنای شیء به ما هو سؤال نمی‌کنیم با اینکه هنوز سخن از وجود و تحقق و علت تحقق در خارج نیست پس همان‌طور که ماهیت و معنا خودش خودش است، قبل از آنکه تحقق در ذهن بیاید، همین‌طور با ارتفاع علت؛ پس ربطی به آمدن و نیامدن علت ندارد و إنما يدل عليه، یعنی بر «عدم کون الإنسان إنساناً» چون جواب به مبنای اصالة الماهوی در جریان است پس این «کون» به معنای وجود اصیل نیست پس کون الإنسان، یعنی تقرر ماهیت در خارج. ببله، اگر ما بخواهیم بگوییم این ماهیت در خارج تحقق پیدا کند پس اگر علت نبوده باشد این عدم علت دلالت بر عدم کون انسان، یعنی تقرر او در خارج دلالت دارد «إنما يدل عليه کون الإنسان إنساناً من الغير»، یعنی این معنا بر آن معنا دلالت دارد (که البته معنای باطلی است و کسی آن را نگفته است که انسانیت انسان و مفهوم وی از غیر است) که با ارتفاع غیر وی نیز خودش خودش نباشد.

و كذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولاً چه روی اصالت ماهیت و چه روی اصالت وجود همین جواب کافی است. كما اخترناه إلا أن المتأخرين عن آخرهم اختاروا مجعوليّة نفس الماهيّة این متأخرین همان مشهور بالا بودند که مراد از آنها اشراقیین هستند «عن آخرهم»، یعنی من البداية إلى النهاية؛ از اول تا آخر اشراقی‌ها، و همه آنها در جواب این آقایان چنین گفتند؛ و سیرد عليك ما هم همین جواب و زحمت کشیده ایشان را به آن قائل می‌دهیم، ولی به جای ماهیت وجود می‌گذاریم و سیرد عليك في هذا المقام ما بلغ إليه قسطنطين من عالم المکاشفة و معدن الأسرار؛ یعنی وجود مسجعول است. پس تاکنون از آن سه شق، گاهی ماهیت اختیار شد و جواب داده شد و گاهی وجود، و شق سوم، که اتصاف است، اکنون مورد بحث قرار می‌گیرد.

دو اشکال این بود: ۱. اتصاف در ذهن بوده و مفهومی اعتباری است؛ ۲. اتصاف

فرع بر طرفین است و بعد از دو طرف موجود می شود. علاوه بر آن نقل کلام به خود اتصاف می شود، زیرا اتصاف همانند سایر موجودات ماهیت و وجود و اتصافی دارد، و از اساس بحث دوباره مطرح و تسلسل می شود. مثلاً می گویند: این جمله که یا وجود، مجعول است و یا ماهیت و یا اتصاف، و مراد از اتصاف را اتصاف به معنای استقلالی و اسمی گرفتید می گوئیم حصر شما حاصر نیست و تقسیم شما منفسخ الضبط است؛ یعنی یک شق دیگر از اتصاف باقی مانده که شق چهارم می شود و تا آن شق چهارم باطل نشود اتفاق، که مدعای شماست، ثابت نمی شود، ما آن شق چهارم را اختیار می کنیم پس مندوحه داریم. توضیح اینکه، وقتی نحوی می گوید: «سرت من البصرة إلى الكوفة» نگاه وی به طرفین است و نه به حرف ربط «من» و به آن نگاه استقلالی ندارد، ولی اگر ناگهان در معانی حروف تحقیق کند می گوید این «من» برای ابتدائیت است. نگاه استقلالی وی به «من»، وی را از حرف ربط بیرون آورده و او را از مرآت و نسبی بودن، به اسمی و استقلالی بودن بیرون آورده است. پس شما معنای اسمی اتصاف را مجعول گرفتید و همین باعث آن اشکالات شد، ولی ما می گوئیم معنای نسبی و مرآت و حرفی اتصاف مورد اختیار ماست و ما آن را مجعول می دانیم پس مبنای ما از اشکال شما سالم مانده است. معنای اتصاف حرفی این است که مجعول نه ماهیت است و نه وجود، بلکه اتصاف وجود به ماهیت و یا می توانی تعبیر کنی از آن به اتصاف ماهیت به وجود، مجعول است. پس جعل روی ترکیب و ازدواج بین ماهیت و وجود رفته است، و در صادر نخستین و خلق اول هم اشکال پیش نمی آید، زیرا خواه ناخواه خلق اول مزدوج است، چون ممکن بوده و دارای ماهیت و وجودی است، و با تحقق و جعل اتصاف در خارج تحقق می یابد، و چون مثلاً اصالة الوجودی هستند، مجعول بالذات وجود است و وقتی شیء در خارج تحقق پیدا کرد و وجود یافت ماهیت دارد و اتصاف ماهیت به وجود شده است، و البته همه این اعتبارات واقعی بوده و جنبه نیش غولی ندارند، بلکه اعتباراتی نفس الامری اند، و در

عین حال این شیء مرکب از ماهیت و وجود است و بین ماهیت و وجود ترکیب شده و اتصاف مجعول کرده است و قاعده «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» نیز خرق نشده است بقیة اعتبارات واقعی اند و کثرت آور نیستند.

و المشهور من المشائین اختیار شق الثالث، أي کون تأثير المؤثر في موصوفاة الماهية بالوجود، یعنی اتصاف مجعول است. حالا که اتصاف مجعول است می گوییم: این اتصاف مورد کلام شما باطل است، ولی شق چهارم داریم بأن مقصودهم أن أثر الجاعل أمر مجمل أمر مجمل است که عقل آن را به موصوف، یعنی ماهیت و صفت، یعنی وجود و اتصاف تحلیل می کند یحلله العقل إلى موصوف که ماهیت است و صفة که وجود است و اتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة و این موصوف در ذهن عکس خارج است. در خارج، وجود موصوف است و ماهیت، صفت و در ذهن عکس آن؛ یعنی ماهیت، موصوف است و وجود، صفت آن؛ وجود و ماهیت متعکس هستند.

مشهور مشاء\*، اتصاف را مجعول دانستند. مرحوم آخوند فرمود: مجعول بودن اتصاف به حسب تحلیل عقلی است، وجود دارای اعتباراتی است که البته انیاب نیستند و واقعیت و نفس الامری دارند، و یک حقیقت مصداق همه اعتبارات است، چنان که عقل اول با اعتباراتی که از او انتزاع، و بر او حمل می شود یک واقعیت و حقیقت بیش نیست و همین یک واقعیت را ذهن به ماهیت و وجود تحلیل می برد، حتی ماهیت را اصل و موصوف قرار می دهد و وجود را صفت وی می نماید و عکس خارج در ذهن اتفاق می افتد. از جمله این اعتبارات اتصاف است که بر روی وجود می آید، ولی همه این اعتبارات از یک حقیقت انتزاع می شود و البته آن حقیقت سبب می خواهد و اعتبارات مزبور سبب نمی خواهند، بلکه همان سبب به همه اعتبارات با جعل وجود تحقق می دهد، پس با جعل وجود عقل می تواند این اعتبارات را از او انتزاع، و آن را انتشاء کند به این نحوه که فیجب ارتباطها، یعنی ارتباط این اعتبارات إلى

سبب وراء العقل إياها أن سبب هو نفس سبب الماهية. پس این سبب نفس سبب ماهیت است؛ یعنی اسناد این سبب به ماهیت بالعرض است، ولی جعل بالذات روی وجود آن می‌رود و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود. پس اتصاف معلول سبب ماهیت است و ماهیت به سبب وجود مرتبط می‌شود، و الا هیچ ارتباطی به وی ندارد، پس ارتباط اتصاف و ماهیت به سبب خارجی از راه وجود بوده و با تقرر وجود اعتبارات مطابق با واقع و نفس‌الامری با مجعول شدن وجود و ماهیت، مجعول می‌شود، پس اعتبارات مطابق با واقع و نفس‌الامری با مجعول شدن وجود و ماهیت، مجعول می‌شوند، پس اعتبارات متفرع بر ماهیت بوده و ماهیت به وجود موجود می‌گردد. این سخن عکس رأی متأخرین از اشراقی‌هاست. ایشان به حرف شیخ اشراق، که شبهه اصالت ماهیت را ابداع کرد، بازگشتند گرچه شیخ اشراق از این نظر برگشت، ولی عده‌ای پیرو ایشان گردیده و قیل و قال پیرامون این نظر فراوان شد، البته در این کشمکش مشاء، قائل به اصالت وجود شدند و عده‌ای از متأخرین برخلاف متأخرین به تباین وجودات معتقد شدند، گرچه آخوند فرمود: عند التفیش مراد مشاء از تباین وجودات تغایر آنهاست، چنان‌که خود آخوند به حقیقت فارده سنجی ذات مراتب قائل شد و در بحث علت و معلول به قول اهل عرفان تن داد که وجود حقیقت واحده شخصی ذات مظاهر است. بنابراین اشراقی به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود و اتصاف قائل است و مشاء به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و اتصاف. البته همین دو فرقه در جواب از اشکالات گاهی بسیار به هم نزدیک می‌شوند و حتی با جابه‌جا کردن دو کلمه وجود و ماهیت جواب‌ها یکی می‌شوند؛ مثل حرف انبازقلس، که آخوند توحیه خود را به توحیه شیخ اشراق نزدیک دانست و گفت: «و یقرب من هذا ما خطر ببالي» با آنکه جواب شیخ اشراق بر مبنای اصالت ماهیت بود، ولی آن دو به هم نزدیک است.

و قد ظهر ممّا ذکرناه أنّ التقسیم المذكور منفسخ الضبط، لأنّ الموصوفیة المترتبة علی

تأثیر الفاعل با اینکه هنوز مرحوم آخوند مبنای خود را مطرح نکرده است و حرف شیخ اشراق و یا مشاء را پیش کشیده و می‌گوید: «و قد ظهر مما ذكرناه» در حالی که ایشان فقط حرف دیگران را نقل کرده است، باید می‌فرمود: «قد ظهر مما قلناه» یا «مما ذكر». پس مشای متقدم، که اتصاف را مجعول دانستند، به مستشکل می‌گویند: اتصاف دو عنوان دارد و شما در حصر، یک قسم را باطل کردید، ولی ما شق دیگر را اختیار می‌کنیم پس تقسیم شما دایر بین نفی و اثبات نیست، بلکه مندوحه داریم، زیرا اتصاف دو قسم است: ۱. اتصاف به معنای اسمی که جعل به آن خورده و او مجعول بالذات باشد. این معنا در تقسیم شما آمده است و آن را باطل کردید، و ما بطلان این سخن را قبول داریم؛ ۲. اتصاف به معنای مرآت مجعول باشد. این شق در تقسیم شما نیامده است.

توضیح اینکه، جعل به امری مجمل می‌خورد و آن را تحقق می‌دهد، این امر موجود و مجمل و متحقق وقتی به ذهن آمد، ذهن آن را تحلیل می‌کند، جزئی را موضوع و جزئی را محمول قرار می‌دهد و موضوع را به این محمول متصف می‌کند. این اتصاف در اینجا امری مستقل و اسمی نیست، بلکه عقل پس از نگاه به آن امر مجمل و موجود و تحلیل آنها به ماهیت و وجود بین آنها ارتباط برقرار می‌کند، این ارتباط و ربط طرفین، که در موضوع و محمول گم است و مرآت لحاظ آنهاست، همان اتصاف است، پس نمی‌گوییم ماهیت اتصاف مجعول است، زیرا در این صورت اتصاف است، پس نمی‌گوییم ماهیت اتصاف مجعول است، زیرا در این صورت اتصاف را معنای اسمی قرار دادید و او را از معنای خود به درآوردید. پس این تقسیم ضبط درست ندارد، زیرا مجعول‌های احتمالی را سه شق کرده است، در حالی که شق چهارم در آن بیان نشده است و قد ظهر مما ذكرناه، یعنی مما ذكروا المشاء أن التقسيم المذكور منفسخ الضبط، زیرا برای اتصاف دو شعبه موجود است، ولی شما یک شعبه را آوردید و رد کردید، و آن مجعول بودن ماهیت اتصاف است، در حالی که این

اتصاف معنایی اسمی است و معنای مرآتیی آن را در نظر نگرفتید. لأن الموصوفية المترتبة على تأثير الفاعل يمكن أن تؤخذ این موصوفیت علی أنها معنی غیر مستقل فی التصور مجعولیت اتصاف مرآتیی مورد نظر شما نبود بل هی مرآة ملاحظة الطرفين و المعاني الارتباطية البته این اعتبارات مطابق با واقع است و از آن جمله اتصاف می باشد و المعاني الارتباطية من حيث إنها ارتباطية که اتصاف هم از آن جمله آنهاست لا يمكن أن يتعلق بها به این معانی ارتباطیه التفات الذهن إليها و استقلالها فی التصور برای اینکه اینها معنای اسمی ندارند که ذهن مستقلاً به اینها التفات کند و نگاه کند، بلکه آنها معانی حرفی اند؛ مثل «سرت من البصرة إلى الكوفة» که هیچ «من» ملحوظ نیست و نمی خواهد درباره حرف «من» سخنی بگوید و قصد ندارد که بگوید «من للابتداء» و معنای ابتدائیت چیست. پس این معانی به وقتی که به عنوان اتصاف و اعتبارات کذایی اند اصلاً ذهن به آنها مستقلاً التفات ندارد، زیرا معنای اسمی ندارد، بله، اگر ذهن استیناف کند و مجدداً نظر به این معنی وصفی و اتصافی بیندازد و به او مستقلاً بنگرد می گوید: اتصاف نیز چیزی است و ماهیتی دارد. پس اگر بعد از این مراحل جعل و تحلیل و تفصیل پیش می آوریم اما ضرری به حال ما ندارد، زیرا از حریم بحث خارج می شود و اشکال پیش نمی آید. و أمّا إذا استوفت الالتفات إليها، یعنی به این معانی ارتباطی بأنْ انفسخت عما هي عليها أصلاً اینها را از واقعیتشان بیندازید، برای اینکه موقعیتش عنوان رابطی و مرآتیی است، ولی اکنون مستقلاً در او نظر انداختید پس او را از واقع وی انداختید، و راجع به یک معنای اسمی نظر می اندازید اکنون دیگر رابط و نسبت نیست از آلت ارتباط بودن منفسخ شد و به درآمد و صارت أمراً معقولاً في نفسه مبائن الذات للطرفين البته در این صورت می گوید مثل سایر ماهیات معنای اسمی دارند فکانت كسائر الماهيات في أنْ تعلّقها بالفاعل بماذا؟ حالا اگر مستقلاً به آن نظر بیندازید بحث می شود که این ماهیت، یعنی ماهیت، اتصاف و ارتباطش به جاعل چگونه است؟ اما ضرری به بحث و حرف ما، که وجود مجعول

است، نمی‌رساند، زیرا در این صورت به شما جواب می‌دهند که وی عنوان استقلالی را در وعای ذهن پیدا کرده است، پس لازم نیست که در واقع به طور مستقل مجعول باشد، بلکه می‌تواند به تبع وجود همانند دیگر معانی و اعتبارات موجود شود و تأثیر الجاعل فیها بحسب آیه حیثیة تكون من الأمور المحتملة المذكورة؟ با نظر ثانوی معنای استقلالی اتصاف مورد بحث قرار می‌گیرد که از بین موجودات عده‌ای مثل جواهرند که روی پای خود ایستادند و برخی اعراضند که باید در موضوعی باشند و برخی دیگر از معانی بوده و در ضمن دو طرف متحقق می‌شود؛ مثل اتصاف. این بود بحث قائلان به اتفاق و وجوه آنها و اشکال بر آن وجوه.

گوییم: اگر این مردم موحد و الهی باشند و در اسناد اشیاء به مبدأ با این شبهات مانده باشند، خیلی بی‌لطفی است، در حالی که وحد صنع، حافظ حرکت‌های جوهری و نقل‌های و انتقالی و حرکت است، و رب همه، این وحدت را حفظ می‌کند پس با آنکه همه در حرکت هستند و همه در تکاپویند با وجود این وحدت همه محفوظ و غایت همه به سوی اوست. پس با تدبیر و تصور و اراده و قصد استکمال به سوی او می‌رود و این رب آنهاست که آنها را پرورش می‌دهد و چنین نیست که از هنگامی که خدای تعالی او را آفرید همیشه شیء در همان حد باشد، و اگر قائل به اتفاق، الهی نباشد با او از نمط دیگر باید سخن گفت.<sup>۱</sup>

۱. عده‌ای هم سخن از بخت و اتفاق می‌گویند، ولی چون حرف خدا و خلق عالم را به طور عوامانه از خانواده و پدر و مادر و محیط شنیدند اقناع نشده و به تور مردم حرف شنیده و موحد متوجه، نخورده و سخن از توحید قرآنی و اسلامی نشنیدند به همین خاطر به تراکم ذرات و برخورد آنها در میلیاردها سال و ایستادن بر این نظام قائل شدند و به همین حرف دل خوش کردند، در حالی که اوست که لحظه به لحظه در کار است ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾

ز صلب آورد نطفه‌ای در شکم  
وزین صورتی سرو بالا کند  
که کرده است بر آب صورتگری؟

ز ابر افکند قطره‌ای سوی یم  
از آن قطره لؤلؤنی لالا کند  
دهد نطفه‌ای را صورتی چون پری

### فصل چهاردهم: كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب

در ممکن هیچ کدام از وجود و عدم ضرورت ندارد؛ اگر علت ایجادی تحقق یافت شیء موجود می شود، ولی اگر علت نیامد چگونه شیء معدوم می شود، و شما قائلید که عدم علت، علت عدم است و از طرفی عدم را باطل الذات و هیچ می دانید، پس وقتی علت نیامد هیچ است و همین هیچ، علت برای رجحان طرف عدم و معدوم شدن ممکن می گردد. پس با آنکه ممکن باید رجحان پیدا کند شما این رجحان را از جانب هیچ می دانید. به علاوه در عالم، ممکنات معدوم فراوان هستند، بسیاری از معدومات هنوز به وجود نیامده اند و ممکنند و طبق نظر شما، که ممکن در جانب عدم نیازمند علت است، پس عدم علت این ممکن که علت وی است خود امری متمایز است و عدم علت آن ممکن، که علت وی است امر دیگری است پس این اعدام با آن هیچ هستند چگونه از یکدیگر تمیز دارند، در حالی که گفته شد: «لا میز فی الأعدام؛ در اعدام تمایزی نیست.» این خلاصه اشکالات.

اما جواب: آنکه علت می خواهد موجود است که می خواهد منشأ آثار باشد و در خارج طارد انحای عدم گردد، لذا علت وی باید از وی قوی تر، و در رتبه بر وی مقدم باشد، اما در اعدام امر سهل است، هم علت و هم تمایز این علل، که خود اعدامند، سهل است. البته چون علت باعث وجود ممکن می شود عقل پس از آنکه مطلع می شود که شیء ممکن تحقق پیدا نکرده است، می گوید چون علت وی تحقق پیدا نکرده است، این شیء محقق نشد پس اطلاق علت بر عدم علت به مسامحه می باشد و چون در باب اعدام است، امر این مسامحه سهل است، و در تمایز اعدام هم، چنین

---

→ ایشان چگونه وحدت صنع تدبیر و ربانیت را نادیده می گیرند و خودشان را گول می زنند، در حالی که همه روی حساب و اراده و مشیت و غایت و مصلحت است، اما به هر حال ایشان مضطربند، و به آرامش و نفس مطمئنه و به حقیقت عقل و نفس و فکر و علم نرسیدند.

می‌گوییم که چون هر وجودی علتی دارد، ذهن برای هر ممکن معدودی در موطن خود امتیاز قائل می‌شود و الا از پدیده نیامده خبری نیست تا علل آنها در خارج متمایز باشد. در منظومه فرمود:

لا میز فی الأعدام من حیث العدم و هو لها أيضاً بوهم ترسم<sup>۱</sup>  
گرچه اعدام به اضافه به ملکات میز و تمایز دارند؛ خود اعدام هیچ گونه تمایزی ندارند:

كذلك فی الأعدام لا علیة وإن بها فاهوا فالتقریبیة<sup>۲</sup>

یعنی اگر در اعدام علیت می‌آوریم تقریبی است.

فصل ۱۴: فی کیفیة احتیاج عدم الممكن إلى السبب اگر عدم به سبب احتیاج ندارد و آنها امور اعتباری ذهنی است؛ اشکال اول: ربما يتشكك فيقال: إن رجحان عدم الممكن علی وجوده اگر شیء تحقق پیدا نکرد معدوم است و شما می‌فرمایید اگر آن جانب هم که معدوم شده باشد باید سبب داشته باشد لو كان لسبب لكان في العدم که عدم علت است تأثیر و حال اینکه جناب عالی می‌فرمایید عدم بطلان محض است لكن العدم بطلان صرف عدم هیچ است چگونه معدوم را اسناد به هیچ دهیم که یمتنع استناده إلى شیء. این یک اشکال.

اشکال دوم: ثم قولكم ممکناتی که تحقق پیدا نکردند فراوانند عللشان هم عدم است پس این اعدام، که اسباب معدوماتند، تمایزشان به چیست؟ ثم قولكم... فلا علیة و لا معلولیة. پس سخن از علیت و معلولیت نگویید، در حالی که شما می‌گویید رجحان زیر سر علت است «فکیف التوفیق؟»

فیزاح آن تشکک بأن عدم الممكن ليس نفياً محضاً، یعنی در خارج نفی محض است و در وعای ذهن البته نفی محض نیست بمعنی «بمعنی» صله «لیس» است أن العقل

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۹۱.

۲. همان.

يتصور ماهية الممكن عقل ماهيت آنها را در وعای ذهن تقرر می دهد و ينضاف عقل إليها به این ماهيت ممكن معنى الوجود و العدم و يجدها عقل آن ماهيت را بحسب ذاتها خالية عن التحصل و اللّا تحصل می بیند که آنها خود هیچ اقتضایی ندارند سواء كانا تحصل و لا تحصل بحسب الذهن أو بحسب الخارج خودش من حيث هو تحصل ندارد فيحكم عقل بأنّها ماهيت في انضمام كلّ من المعنيين، يعنى تحصل و لا تحصل إليها تحتاج إلى أمر آخر که آن سبب است، ولو در وعای ذهن نیز باید عقل آنها را ایجاد کند، و البته در خارج باید علت ایجادى او را ایجاد کند. اکنون مثال می زند و کما از جانب وجود می بینید که ممکن اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند، معنایش این است که فاعل موجد وجود را ایجاد می کند. ماهيت به تبع او لحاظ می شود، نه آنکه ماهيت در خارج مقرر باشد و جاعل یک معنا و صفتی را به او بچسباند، بلکه جعل روی موجود و مجعول رفته است و ماهيت از آن لحاظ می شود. پس جعل ماهيت در وجود همانند عدم جعل ماهيت در عدم است. لذا همان طور که وجود جعل شد و ماهيت از آن انتزاع می شود، وقتی وجود جعل نشد و تحقق نیافت چیزی انتزاع نمی شود، پس به دنبال علت و عدم و امتیاز آنها نروید پس از «کما»، «فكذلك» هست و کما أنّ معنى تأثير العلة في وجود ماهية ما، ليس أنّ تودع، يعنى این علت «تودع»، يعنى وديعه بنهد في الماهية شيئاً که تكون هي بوده باشد آن ماهيت حاملة له حامل شيء بوده باشد. پس چنین نیست که وقتی علت خواست ماهيت را جعل کند، چیزی را در وجود بگذارد تا آن ماهيت حامل آن شيء شود پس این طور نیست که ماهيت و وجود دو امر جداگانه باشند هي حاملة له في الحقيقة أو متصفة، يعنى ماهيت به به آن شيء في الواقع پس این مطلب نادرست است بل بلکه این است که بأن تبعد، يعنى علت اینجا ابداع و ایجاد است و خوش تعبیری است أمراً هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو ماهية دیگر لازم نیست ماهيت جعل على حده داشته باشد من غير تأثير، يعنى من غير تأثير على حده؛ يعنى اگر جداگانه بخواهیم از جانب علت بگوییم تأثير

روی ماهیت رفته صحیح نیست و الماهیة منصبة بصیغ الوجود اکنون ماهیت در خارج  
مجموع شد و به رنگ وجود رنگین شد مستضیة بضوئه مادام الوجود علی ما علمت  
من مسلکنا تا وجود متحقق است ماهیت هم در کنفش هست، اکنون به جواب «کما»  
رسیدیم: فکذلك معنى تأثيرها في عدم الماهية همین اندازه هست که این را جعل  
نفرمود و ابداع نکرد لیس إلا أن لا تبدع علت أمراً يتحد بالماهية نوعاً من الاتحاد، أي  
بالعرض. می دانیم که ماهیت مجعول بالذات نیست و بالعرض و به طفیل وجود موجود است.  
نعم، للعقل أن... بالبرهان اللّمي ضمیر «من جهة علمه» به عقل بر می گردد. عقل یک  
وقتی از ناحیه علل می آید و یک وقتی از ناحیه معلول می آید. از علت به معلول «لم»  
است و از معلول به علت «إن».

و برهاننا باللمّ و الإن قصد علم من العلة بالمعلول لم

و عکسه إن و لمّ أسبق و هو بإعطاء اليقين أوثق<sup>۱</sup>

این سیر علمی گاهی از علت به معلول و گاهی از معلول به علت است او بسبب...  
عدمها عدم آثار مترتبه، پس مراد از اینکه جانب عدم رجحان یافته، یعنی معدوم است،  
پس لازم نیست به سراغ عدم علت بروید و انتظار داشته باشید که امر متجوهر و مشت  
پرکنی باشد تا بگویید این عدم آن عدم را آورده است. پس این لازم نیست فعلم أن  
مرجح العدم كمرجح الوجود لیس إلا ما له حظّ من الوجود در وعای ذهن لا ذات العدم بما  
هو عدم إلا أن مرجح طرف الوجود از طرف وجود به دلیل تأصل و منشائیت آثار علت  
باید اقوا باشد و رتبه اش قوی باشد، و نمی توان علت وجود را به ماهیت و یا عوارض  
و موجود اضعف و عدم نسبت داد يجب أن يكون بنفسه أمراً متقررّاً حاصلّاً بدون  
الفرض و الاعتبار، چون این وجود آفرین است و منشأ موجودی است که خود او باید  
متجوهر و متقرر بوده باشد. و أمّا مرجح البطلان و العدم فلا يكون إلا معقولاً مجرداً،  
یعنی معقول فقط است و مجرد، یعنی فقط من غیر تقرّر له خارجاً عن الملاحظة العقلية

فعدم العلة و إن كان نفيًا محضاً في ظرف العدم كهیچ است إلا أن له حظاً من الثبوت در وعای ذهن بحسب ملاحظة العقل و ذلك يكفي في ترجيح العقلي برای اینکه حرف پیرامون معدوم و عدم است و امر ثبوتی نیست و الحكم باستتباعه استتباع، یعنی پیروی عدم معلول از عدم علت، پس عدم معلول مستتبع و دنباله او عدم علت است، به همین اندازه، غیر از آن وجود معلول، كه مستتبع وجود علت می باشد و آن استتباعی خارجی و اصالت دار است، ولی در اینجا همین اعتبار ذهنی کافی است؛ یعنی علت نیامده و تحقق پیدا نکرده، کافی در عدم معلول است و الحكم باستتباعه استتباع عدم العلة لعدم المعلول ذهناً و خارجاً هر کدام از آن دو غیر از آخر است کلاً واحد منهما بوجه غیر الآخر كه از همدیگر جدا می کنیم فإن استتباع عدم العلة عدم المعلول في الخارج معنایش این است كه نه این و نه آن، هیچ کدام در خارج موجود نیستند، بلکه هر دو باطل بالذات هستند هو كونهما بما هما كذلك هر دو عدم بوده باشند باطلین، در اول شرح تجرید، وجود و عدم را معنا کردیم و گفتیم: وجود آن است كه از او خبر داده می شود و عدم از او خبری داده نمی شود، پس معنا این می شود: بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلاً حتی عن هذا الوجه السلبي. پس علاوه بر این اگر می گوئیم هیچ است نه چیزی باشد كه هیچ است، یعنی هیچ است و از این معنای سلبي هم حظی ندارد و اما استتباع عدمها عدمه علت عدم معلول را في الذهن... على الحكم بعدمه. پس معلول به حسب خارج را ذهن لحاظ می کند.

و بالجملة الامتیاز بین الأعدام بحسب مفهوماتها العقلية و إلا من حيث العدم اعدام به لحاظ عدم باطل هستند، و به لحاظ ملكه و اضافة آنها در ذهن تمییز پیدا می کنند و صورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحاً لآخر همین اندازه این عدم به لحاظ ماهیتش، آن عدم به لحاظ ماهیتش مثلاً از این جهت تمییز داشته باشند. اینکه علت آمد معلول وجود یافت وقتی وجود نیامد، دیگر چیزی نیست تا بگوئیم او معدوم هست و این معدوم مستند به عدم علت است إنما الممتنع الامتیاز بین الأعدام

بما هي أعدام که اینجا منفی است، چون به اضافه معانی ذهنی و عقلی و ماهیات تمیزکی برایشان قائل شدیم و ذلك لم يلزم هاهنا.

خلاصة إجمالية: إنَّ للماهيات الإمكانية...\* در «خلاصة اجمالية» مطالب گذشته را به طور فشرده بیان می‌کند: یک مطلب درباره تحقق ماهیت به واسطه وجود است که پس از تحقق وجود ماهیت متقرر گردیده و دارای اعتباراتی مطابق با واقع خواهند شد. این اعتبارات بعد از ماهیت به وجود اموری واقعی و نفسی هستند و این اعتبارات ناشی از تحقق یک واقعیت بود و تکثر در خارج نمی‌آورند، لذا در صادر اول ترکیب راه پیدا نمی‌کند؛ زیرا صادر اول وجود بسیط است که پس از تحقق در خارج اعتبارات نفس‌الامری در او لحاظ و اعتبار می‌شود. پس صادر اول وجود بسیط احدی دارد و ترکیب در او راه ندارد و وجود احدی وی ظلی است و اعتبارات مزبور به واسطه تجزیه و تحلیل عقل در آن پدید می‌آید؛ مثل اینکه عقل او را جوهر یافته و عالم به ذات خود می‌داند و وی را لوح محفوظ می‌یابد به طوری که «إذا كان العقل كان الأشياء» بر وی صادق است.

حرف دیگر اینکه، ماهیت در ذهن مقدم و در خارج از وجود متزع و مؤخر از همه است. همان گونه که می‌دانیم در تحقق، ماهیت باید مراحل را بگذراند تا قدم به عالم خارج بگذارد. عقل وقتی ماهیت را در ذهن متقرر می‌کند، وی را ممکن می‌یابد و چون وجوب ذاتی ندارد ناچار او را محتاج می‌یابد تا از فقر به واسطه علت وجوب یابد. پس بعد از تعلق وجوب خواهان وجود، و طالب علت می‌گردد، علت به وی وجود می‌دهد و او وجود پیدا می‌کند. لذا شهرت پیدا کرده است که، «الشيء، أي الماهية أمكنت، فاحتاجت فأوجب فوجدت، فأوجدت فوجدت».

در این صورت اشکالی به ذهن می‌آید و آن اینکه، چگونه ماهیت به این مراحل مقدم است، در حالی که شما او را حد وجود می‌دانید؟

پاسخ: در وعای ذهن ماهیت به واسطه تجزیه و تحلیل عقل مقدم است، و این تقدم ذهنی با این منافات ندارد که در خارج وجود متأصل بوده، و بعد از تحقق وجود حدود وی ماهیت باشد. *إنَّ للماهیيات الإمكانیة و الأعیان المتقررة حالات ذهن ماهیات متقرر را تجزیه و تحلیل می کند عقلیة و اعتبارات سابقه علی وجودها فی الواقع، یعنی ماهیات در ذهن بر وجود مقدمند، لذا می گوییم «الشیء تقررت فأمكنت»* تا به خارج بیابد این اعتبارات متقدم بر اوست. *مستندة فی لحاظ العقل بعضها إلى بعض، «بعض» فاعل و یا نایب فاعل «مستندة» است و چون در بعض و کل، مضافٌ إليه ملحوظ است به همین خاطر «مستندة» آورده است، زیرا مضافٌ إليه «بعض» مؤنث است. «بعضها إلى بعض» پس به لحاظ عقل ترتب برای اعتبارات و حالات سابق ماهیت است پس چون برخی به برخی مستند هستند ترتب نیز بین آنها موجود است. *فی لحاظ العقل بعضها إلى بعض من غیر أن یكون فی الخارج بإزائها شیء تشبه نیارودن ضمیر در «إیزائها»، که به حالات و اعتبارات هر دو بر می گردد، به علت آن است که حالات و اعتبارات تقریباً از یک خانواده اند. البته لازم نیست که این مفاهیم اعتباری مصادیق جداگانه داشته باشند، بلکه یک مصداق می تواند منشأ انتزاع همه باشد چنان که حق سبحانه با آنکه بسیط الحقیقه و وجود صمدی است، مصداق بی نهایت صفات است، و با آن مفاهیم اسماء و صفات متغایرند، اما در خارج همه دارای یک مصداق بسیط به تمام معنا هستند؛ مثلاً با آنکه رحیم با رزاق و منتقم به حسب مفهوم متغایرند، ولی در وجود به یک وجود موجودند. پس همه این مفاهیم در ذات ریشه دارند و ذات مصداق آنهاست و الا چگونه انتزاع می شد. پس مفاهیم واقعی و از اعتبارات نفسی اند پس می توان گفت: «من غیر أن یكون فی الخارج بإزائها شیء» در حالی که در خارج ترکیب، مثل معجون که به امتزاج و مزاج یکی شده باشند، نیست و لیس فی الخارج عندنا أمر سوی الوجود. در خارج چیزی جز وجود نیست و آن صادر اول وجود بحث و اصیل است ولی بسیط و بحث ظلی می باشد، همان گونه که در منظومه و غیر آن گفته**

شد<sup>۱</sup>: انسان کامل به فعلیت رسیده، وحدت حقه حقیقه ظلیه دارد، چون آن وحدت حقه حقیقه ذاتیه از آن وجود صمدی است، چنان که اهل عرفان و حکمت متعالیه می گویند: انسان کامل مثل الله و مثل حق و مثل حق است، اما این مثل، اصطلاح خاص این طایفه است، زیرا ایشان بهتر از همه می دانند که وجود صمدی محال است مثل و دو داشته باشد، بلکه مراد اتصاف و تخلق به اوصاف و اخلاق ربوبی است. پس این مثل همانند همان اطلاق ظل است. وجود معدود ظل الله هم از همان وجود است و آن صادر اول وقتی تحقق پیدا کرد ثم العقل، یعنی عقل تحلیل می کند يتصور الماهية متحدة به، یعنی متحد به وجود، و می فرماید در خارج یک عین است و همین عقل یجد الماهية بحسب المفهوم غیر مفهوم الوجود و همه مفاهیم و اسماء و صفات را غیر هم می یابد و نیز و یجدها عقل بحسب نفسها معرفة عن الوجود و العدم هیچ یک از این دو در حاق ذات ماهیت نهفته نیست، زیرا ماهیت من حیث هی خودش خودش است و وجود و عدم و وحدت و کثرت در وی نیست، بلکه ذات خودش خودش است و همه اینها خارج از ذات وی می باشد و خود ذات از آنها خالی است خالية عن ضرورتیهما و لا ضرورتیهما نه ضرورت وجود و عدم و نه لا ضرورة وجود و عدم را در ماهیات نمی یابد بالمعنى العدولی أيضاً معنای «أیضاً»، یعنی همان طور که پیش تر گفتیم، چون این بحث «خلاصة إجمالية» از گذشته می باشد، و لذا در گذشته گفته شد که ضرورت و لا ضرورة در متن ذات ماهیت به معنای سلبی هم نیست و لا ضرورة به معنای عدولی هم در آن راه ندارد، چه «لا» به معنای سالبه و چه به معنای معدوله و جزء محمول. به هر حال ضرورت و لا ضرورة هیچ کدام به معنای سلبی و عدولی در متن ماهیت خوابیده نیست. پس «أیضاً» را به لحاظ سلبی فرمود، چنان که سلبی در متن ذاتش نیست به لحاظ عدولی هم در متن ذات وی نیست که شیء من حیث هو خودش است و نباید غیر از خودش چیز دیگر بوده باشد فیحکم باز عقل به حاجتها

ماهيت في شيء من الأمرين ضرورت وجود يا ضرورت عدم علت، عدم در ماهيت به همان تقريری که در ابتدای همین فصل فرمودند إلى مرجح که علت خارجی است غير ذاتها، یعنی غير ذات ماهيت و آن علت مرجح است که آن مرجح موجب لها به جای «لها» اگر «لها» می آورد بهتر بود. در هر صورت، یعنی موجب وجود و عدم فعلم فاء تفریع از آن جمله که فرمود: اعتباراتی که مستندة بعضها إلى بعض فعلم من ذلك أن الشيء، أي الماهية قبلاً گفته شد که در منظومه فرمود: «الشيء غير الكون في الأعيان» مراد از شيء، یعنی ماهيت أمكنت وصف ماهيت متقرر در وعای ذهن است؛ یعنی شيء «تقررت» در وعای ذهن، ثم أمكنت، منتها چون او را شيء عنوان فرمود لذا دید به «تقررت» احتیاج نیست پس شيء، یعنی ماهيت در ذهن تقرر یافته است فاحتاجت این ترتیب زیر سر همان «مستندة في لحاظ العقل بعضهما إلى بعض» است فأوجب بعد از آن فوجب بعد از آن فأوجدت بعد از آن فوجدت. و هذا لا ينافي، یعنی با اینکه ماهيت در وعای خارج پس از وجود و از حدود وجود و متفرع بر آن است در وعای ذهن به واسطه تحلیل ذهن و تجزیه آن می تواند مقدم باشد، و در عين حال همین بسیط خارجی، که وجود احدی ظلی دارد و صادر نخستین است و در ذهن، به ماهيت و وجود تحلیل می شود. صادر نخستین نیز کلی است، ولی نه کلی منطقی که سه قسم بود، بلکه نوعی دیگری از کلی، به نام کلی سعی وجودی. سعی دارد و خارجی است و این وجود مقید به قید اطلاق و بسیط می باشد و در عين حال مصداق این اعتبارات است و ترکیب خارجی در وی نیست، و همه این اعتبارات حقیقی بوده و نفیت دارند، نه آنکه ترکیب خارجی در آنها باشد و هذا لا ينافي كون الوجود أول الصوادر و أصلها، لأن الموضوع في هذا الحكم الوجود، یعنی اعتباراتی که می شود موضوع آن وجود است و فيما ذكر المنظور إليه حال الماهية بقياسها إلى وجودها و إلى جاعل وجودها. آن مذکور راجع به اعتبارات و حالات سابق و لاحق مورد لحاظ ماهيت است که با وجود جاعل وجود حالاتی پیدا می کند.

و هذا كما يقال پس با آنکه ماهیت در ذهن این گونه دارای متفرعات هست، ولی همه آنها در تحلیل ذهنی است اما در خارج ماهیت حد وجود است و این دو با همه منافات ندارند. دو مثال برای آن می آورد و می فرماید هر کدام از آن دو به یک وجه متقدمند، ولی در مقام تحققشان در خارج متأخر است «و هذا كما يقال» پس اگر یک چیز به دو لحاظ تقدیم و تأخیر پیدا کند تناقض نمی شود، زیرا در دو موطن و دو لحاظ تناقض پیش نمی آید *إن الشيء كثيراً ما يتأخر بحسب وجوده الرباطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه* این عنوان کبرای کلی را با آن دو مثال بر کرسی می نشانیم. مراد از شیء در اینجا ماهیت است، ولی اکنون اطلاق شیء می کنیم و در نهایت و سرانجام این شیء را ماهیت می گیریم «*كثيراً ما يتأخر بحسب وجوده الرباطي*» این «وجوده الرباطي» عبارت دیگری از آخرین سطر این بخش قبل از «تبصره تذکیریه»، یعنی «بحسب تعلقها و ارتباطها» می باشد. ماهیت متقدم در ذهن بر وجود، در خارج به لحاظ وجود خارجی متأخر از وجود است. ماهیت در ذهن وجود نفسی دارد پس وجود اعتباری ذهنی ماهیت فی نفسه است، ولی در واقع وجود نفساً موجود است و ماهیت تابع آن می باشد پس در ذهن مقدم و در خارج مؤخر است. بنابراین در جمله مزبور، شیء به حسب وجود رباطی متأخر می شود از آنکه به حسب وجود فی نفسه بر او مقدم بود؛ یعنی ماهیت، که در ذهن وجود فی نفسه دارد و بر وجود در ذهن مقدم است، در خارج مؤخر می شود، و همین به صورت کبرای کلی بیان شده است که یک مصداق آن ماهیت و وجود و دو مصداق دیگر هم در عبارت می آید *إن الشيء* ماهیت «*كثيراً ما يتأخر بحسب وجوده الرباطي عن الذي*» وجود «*يتقدم*» آن شیء، یعنی ماهیت «*عليه*» بر آن «*الذي*» که وجود بود «بحسب وجوده في نفسه»، یعنی ماهیتی که در وعای ذهن که وجود فی نفسه داشت در خارج از وجود متأخر است که این وجود همان بود که در ذهن متأخر بود.

کما کتاب چاپ سنگی و چاپ اول اسلامیه «و كما» دارند که غلط است، برای

کبرای کلی دو مثال می آوریم: کما یثبت اثبات می شود فی العلم الطبیعی وجود مبدأ الحركة بعد إثبات الحركة چون ذهن عادت به طبیعت دارد، حرکت محسوس وی است، پس از حرکت و وجود آن و خصوصیات آن بحث می کند آن گاه از حرکت به مبدأ حرکت منتقل می شود، با آنکه در واقع محرک و مبدأ حرکت اقدم از حرکت می باشد، ولی در ذهن به واسطه ضعف و عادت و انس با امور مادی از حرکت به مبدأ حرکت سیر علمی اتفاق می کند. پس تأخر علمی مبدأ حرکت منافات با تقدم خارجی آن ندارد، ماهیت و وجود نیز چنین هستند.

مثال دیگر: وجود المتحرك، یعنی «و کما یثبت وجود...» وجود محرک دو صفت دارد: اول: غیر المتحرك؛ دوم: اللاتناهی القوة و القدرة. همه حرکت ها مطلقاً منتهی به محرک می شود که آن محرک نمی تواند متحرک باشد، زیرا اگر متحرک باشد حرکت فرع بر احتیاج است و متحرک باید در به دست آوردن کمالات تحت تدبیر دیگری و مسخر وی باشد چنان که آن فرمود: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرِی﴾ مرحوم طبرسی در مجمع فرمود: عده ای ستاره شعری را می پرستیدند؛ یعنی چیزی که خود در حرکت است و آمد و شد دارد محتاج است و محرک می خواهد و مربوط ربی است که آن رب حق سبحانه است پس محرک باید خود متحرک نباشد «غیر المتحرك و اللاتناهی القوة و القدرة» البته آنکه همه حرکت ها و متحرک ها به او منتهی می شوند و از طرفی جنود پروردگاری نهایت است ﴿وَمَا یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾<sup>۱</sup> پس چنین موجودی باید خود قدرت لاتناهی و قوت و نیروی بی پایان داشته باشد تا بتواند به کار همه رسیدگی کند و نیازهای همه را بر آورد. این محرک چه زمانی اثبات می شود؟ بعد إثبات الحركة الدوریة در اشارات<sup>۲</sup> بحثی به تناسب ارتباط حادث به قدیم و متحرک به ثابت پیش

۱. مدثر (۷۴) آیه ۳۱.

۲. این بحث از ابتدای نمط پنجم در تحلیل ممکنات شروع می شود و به اثبات حرکت دوری افلاک می انجامد و سخن از تخصیص در وقت.

آمد: متکلمان ربط حادث به قدیم را در جانب حادث و وقت حادث پیاده کردند و گفتند خصیصه این وقت آن بود که عالم آفریده شود و دیگر اوقات این شایستگی را نداشتند. فرقه دیگری از متکلمان چون این مطلب را نارسا دیدند و فهمیدند که به هنگامی که هیچ چیز نبود وقت هم نبود، لذا کلمه وقت را به امتداد تبدیل کردند و گفتند در امتداد موهومی که مصلحت در آن بود خدای تعالی میلش به خلق گرفت اما چرا؟ کار خدا چرا ندارد ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾<sup>۱</sup>.

مشاء در ربط حادث به قدیم به حرکت دوریه سرمدی افلاک قائل شدند، چون حرکت استقامی به هر دو گونه خود نمی تواند این ارتباط را تأمین کند، زیرا حرکت استقامی که همین گونه به پیش رود و باز نگردد، طبق ادله باطل است، و حرکت استقامی انعطافی نیز، که از الف به باء و از باء بازگشت به الف کند، غلط است، پس حرکت استقامی مطلقاً محال است. بنابراین واسطه بین آن دو، حرکت دوری است. مرحوم آخوند واسطه ربط بین حادث و قدیم را حرکت جوهری می داند، مشاء حرکت دوری افلاک را سرمدی می داند، گرچه افلاک ذاتاً حادثند و همیشه، از لا و ابداً در حرکت بوده و از این طریق استدرار فیض از مبدأ فیاض برای عالم حوادث می شود. پس این حرکت، که حدوث ذاتی دارد، از محرک قدیم خود مؤخر است، ولی از این حرکت به آن محرک استدلال می شود چنان که در بحث ما وجود و ماهیت چنین هستند و ذلك؛ لأنَّ حال الجسم في نفس ماهيته المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدأ محرک غیرمتناهی القوة واجب بالذات مراد از جسم محدد الجهات فلک نهم است که حرکت شبانه روزی و حرکت همه افلاک به واسطه آن است و او به طور همیشگی در حال حرکت است: حال این جسم همین حرکت و تغییر است، که از این حرکت به محرک و مبدأ حرکت پی می بریم. پس ابتدا حال خود جسم را به دست می آوریم و می فهمیم که دارای حرکت است پس از آن می گوییم یا باید این حرکت ذاتی وی باشد

و يا مبدئي وی را به حرکت درآورده است، چون قسم اول باطل شود به دنبال مبدئي محرک می‌رویم و «ذلك؛ لأن حال الجسم في نفس ماهيته المستغيرة» حرکت جسم حال و صفت خود وی می‌باشد، پس این حال متقدم بر مبدأ دانستن است «متقدمة على حال كونه» بود جسم «ذا مبدأ محرك غير متناهي القوة واجب بالذات» حال خود جسم متقدم است مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى متقدماً على جميع الأشياء؛ یعنی با آنکه در خارج واجب ذاتی بر همه اشياء حتی بر این جسم نیز مقدم است، ولی در اثبات مؤخر است و این تقدم و تأخير اشکال ندارد فلا تناقض أيضاً اکنون در آن کبرای کلی، که در کلمه «شیء» و «الذي يتقدم عليه» آورده بود و اکنون به مفاد «شیء» و «الذي» تصریح می‌کند پس شیء، یعنی ماهیت و الذي، یعنی وجود، و در هر کدام از دو مثال، شیء در مثال اول حرکت و «الذي» مبدأ حرکت و در مثال دوم شیء حرکت دوری و «الذي» مبدأ حرکت و در مدعای ما شیء ماهیت و «الذي» وجود است فلا تناقض أيضاً بین كون الوجود متقدماً في نفسه على الماهية و حالاتها ماهيته متأخراً عنها و عن مراتبها السابقة بحسب تعلقها و ارتباطها به. گفتیم این عبارت بیان «الرابطي» بالاست.

### تبصرة تذكيرية

بسیاری از نسخ هم «تذكيره» دارد هر دو عبارت درست است. قد لَوْحْنَا إِلَيْكَ و سنوضح لك أَنَّ المفهوم الكلِّي ذاتياً كان أو عرضياً ليس أثر الجاعل القیوم الوجود بالذات همان طور که می‌دانیم ماهیت مجعول بالذات نیست و بین ماهیت و جاعل ارتباطی ذاتی وجود ندارد، بلکه بین وجودات که از آن به کانال‌های ارتباطی به واجب تعبیر می‌شود و بین واجب ارتباط موجود است «أَنَّ المفهوم الكلِّي» مفهوم سعة بیشتری از ماهیت دارد و ماهیت محدودتر از مفهوم است؛ مثلاً می‌گویند مفاهیم اسماء و صفات، نمی‌گویند ماهیت اسماء و صفات، و گاهی هم مفهوم گفته می‌شود و مراد

ماهیت است، و لذا در اینجا اطلاق مفهوم بر ماهیت شده است؛ یعنی کلی طبیعی و ماهیت «أن المفهوم الكلي» و ماهیت «ذاتياً كان أو عرضياً ليس» این مفهوم «أثر الجاعل القيوم الموجود بالذات» اثر جاعل وجود این ماهیت است، نه خود ماهیت بالذات مجعول باشد، اگر گفتیم ماهیت مجعول است، مراد جعل بالعرض و مجاز است پس اسناد جعل به وی مجازی است، به دنبال این حکم کلی فرمود: فاحكم بأن المنسوب بالذات إلى العلة پس آن چیزی که منسوب است بالذات إلى العلة ليس إلا نفس الوجود بذاتها سواء كان متصفاً بالحدوث أو بالبقاء، خواه وجود حادث بوده باشد؛ مثلاً متصف به حادث باشد أو متصف بالبقاء باشد. علامه در شرح تجرید به نقل از متکلمان گفت: اگر شیء حادث بوده باشد، در بقا نیاز به علت ندارد «ما أشد مخافة وهم من يری» مخافت ایشان در این گفتار است که احتیاج حادث در حدوث به علت است، نه در بقا، گرچه حق آن است که در بقا، نیاز بیش از حدوث است، ولی در اینجا نظر آن است که مجعول بالذات و حادث ذاتی وجود است پس ذکر هر دو برای تعمیم بحث به هر دو نظر است. بل الوجود الباقي أشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث إذا كانا فاقرين. آیا اکنون این شیء حادث فقیر است یا نه؟ اگر فقیر است مشمول این آیه شریفه می شود که ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ فقیر می گوید من غنی مغنی می خواهم.<sup>۱</sup>

۱. انسان آگاه به آن دو اسم شریف هم همراه بوده باشد و در جان و دل هم آن را داشته باشد. به قول بابا افضل کاشی: «راه ازل و ابد زیان و سر توست».

یعنی سر، فکر می خوراند و زیان، ذکر پس باید هم فکر و هم ذکر هر دو در کار باشند و در سر و زیان و دلش داشته باشد «یا غنی یا مغنی». سید علی خان در سلاحة العصر در شرح حال جناب میرداماد نوشت: مرحوم می گفت: من به ذکر شریف «یا غنی یا مغنی» مشغول بودم کم کم ذکر مرا گرفت و حالتی به من دست داد که دیدم تنها من نیستم که ذاکر به این ذکر، بلکه یکپارچه همه ماسوی الله با من همراه هستند و همه «یا غنی یا مغنی» می گویند. من این مطلب را در رساله فقه الله آوردم، پیامبر اکرم، انسان کامل، قدوة همه در بیان شب معراج (بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۳۰۶) فرمود: حضرت جبرئیل به من فرمان ایست داد. گفتیم: چه خبر است؟ فرمود: خدا مشغول تقدیس و

و أنت إذا حللت معنى الوجود الحادث إلى عدم سابق و... صنع فیما سوی الوجود؛ اگر معنای «وجود حادث» را به عدم پیشین و وجود، تحلیل و تقسیم نمایی خواهی دانست که عدم، بالذات مستند به علت موجود نمی باشد و بودن وجود پس از عدم از لوازم ماهیت این وجود است، بنابراین هیچ جای تعلقی به غیر - جز نفس وجود - با قطع نظر از آنچه لازمه آن است باقی نمی ماند بنابراین برای فاعل و هیچ صنعی در آن چه غیر از وجود است نمی باشد. عدم بالذات به یک علت وجودی مستند نیست؛ زیرا از علت عدم، کاری عدمی صادر نمی شود، بلکه از فقدان کار که نتیجه عدم علت تامه است، فقدان معلول استنباط می گردد. ترتب وجود لاحق بر عدم سابق نیز که همان معنای حدوث است، مفهوم انتزاعی و لازم و ضروری وجود لاحق است و جعل هرگز به امور ضروری تعلق نمی گیرد.

پس وجود لاحق تنها امر از امور سه گانه ای است که در تحلیل معنای حدوث می تواند متعلق جعل قرار گیرد و فاعل، تنها وجود را با صرف نظر از جمیع لوازم ضروری آن جعل می نماید آن گاه وجود مجعول یا از هر دو جهت مستمر است، یا آن که از هر دو جهت منقطع می باشد و یا این که نظیر نعمت های بهشتی تنها از یک جهت تداوم دارد و در هر یک از حالات یاد شده، وصفی خاص به نام بقا و یا حدوث از آن به نحو ضرورت و بدون امکان اتکای به جعل جدید، ثابت می باشد.

ثم بعض من الوجود بنفسه یوصف بالحدوث بال مقتض من غیره... مقتضاً

---

→ تسبیح است. ایستادیم دیدیم یکپارچه نظام هستی می گوید: «سبح قدوس رب الملائكة و الروح». اینها همه در جان شما محقق می شود. خیلی هم راه طول و دراز نیست، یک قدم بر خویش بگذار و قدم دیگر در کوی دوست. غرض اینکه فقیر می گوید: من غنی و مغنی می خواهم، مگر می شود که فقیر در هر حال بدون اینکه غنی و مغنی بالا سرش بوده باشد محقق و تقرر داشته باشد؟! اقتضای شیء در بقایش پیش از حدوث وی است.

بالحدوث أو القدم؛ نمونه‌های بسیاری از صفاتی را که نظیر حدوث و قدم از لوازم ضروری وجود مجعول و هستی فقیرانه آن می‌باشند، می‌توان ارائه داد، از آن جمله:

(الف) جسم در وجود خود متعلق به علت است و چون تناهی - آن چنان که برهان اقامه می‌شود - از لوازم ضروری هر جسم است، جسم بعد از دریافت هستی از فاعل و جاعل، بدون آن که نیاز به اقتضا و جعل جدیدی داشته باشد، متصف به تناهی می‌گردد.

(ب) ماهیت به دلیل امکان و سلب ضرورت وجود و عدم، نیازمند به علت است و علت در مدار نیاز، وصف وجود را به آن اعطا می‌کند و اما دیگر اوصاف ماهیت، نظیر تساوی نسبت آن به وجود و عدم و یا حدوث و سابقه عدم، اعم از آن که ناظر به عدم و حدوث زمانی یا عدم و حدوث ذاتی باشد، همگی از اوصاف ضروری ماهیت بوده و ماهیت در اتصاف به این اوصاف نیازمند به علت و جاعل نیست.

همان‌گونه که تناهی از لوازم ضروری جسم بوده و امکان از لوازم ضروری ماهیت می‌باشد و جسم در اتصاف به تناهی و یا ماهیت در اتصاف به امکان، نیازمند به جاعل نیست، حدوث و قدم برای وجود نیز از اوصاف ضروری وجود مجعول بوده و وجود مجعول از جهت قدم یا حدوث، محتاج و نیازمند به جاعل نمی‌باشد.

وجود ممکن، مطابق با تحلیلی که گذشت، محتاج و نیازمندی است که عین نیاز و احتیاج است؛ یعنی همان‌گونه که امکان و نیاز ماهیت به علت از لوازم ضروری ماهیت بوده و صفتی قابل جعل نمی‌باشد، نیاز وجود به علت نیز امری قابل انفکاک از وجود نبوده و به اقتضای غیر و یا به اقتضای غیر و یا به اقتضای ذات وجود، ضرورت نمی‌یابد.

البته بین امکان و احتیاج ماهوی با احتیاج و امکانی که برای وجود تصویر می شود، این تفاوت وجود دارد که اولاً: امکان ماهوی همراه با تساوی نسبت آن به وجود عدم است و از این طریق نیز نیاز آن به مرجح دانسته می شود و حال آن که وجود خارجی، به دلیل آنکه ثبوت شیء برای آن ضروری بوده و سلب شیء از نفس محال است، هرگز نسبت به وجود و عدم نمی تواند متساوی باشد بلکه نسبت آن به وجود همواره ضروری، و نسبت آن به عدم، ممتنع می باشد.

ثانیاً: احتیاج و نیازی که به ماهیت نسبت داده می شود، معنا و مفهومی است که به عنوان لازم خارج از ذات و ذاتیات ماهیت بوده و از قیاس ماهیت به وجود و عدم و پس از توجه به امکان آن دریافت می گردد ولیکن احتیاج و نیازی که به وجود مجعول استناد داده می شود، لازمه وجود و در نتیجه متأخر از آن نیست بلکه عین همان وجود و نفس آن است و مانند وجود مجعول، یک واقعیت خارجی و غیر اعتباری و غیر انتزاعی می باشد.

در حکمت متعالیه از این احتیاج و نیاز که عین محتاج و نیازمند است به امکان وجودی یاد می کنند و این امکان را به دلیل این که بر خلاف امکان ماهوی ناظر به تساوی نسبت شیء به وجود و عدم نبوده بلکه عین وجود تعلقی می باشد، امکان فقری می نامند.

ویلام هذا ما وجد فی کلام بعض متأخري العلماء: «إنَّ الذات المستفادة من الغير كونها متعلقة بالغير مقوم لها كما أنَّ الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود لذاته». امکان فقری - یعنی آمیختگی و یگانگی نیاز و احتیاج با هستی محتاج و نیازمند، گرچه در حکمت متعالیه با تصریح تبیین شده است لیکن از عبارات برخی از اساطین پیشین حکمت نیز قابل استفاده است. از جمله آن عبارات، بخشی از تعلیقات بوعلی سیناست که می فرماید:

«وجودی که از ناحیه غیر دریافت می‌شود، تعلق آن به غیر، مقوم آن است؛ به این معنا که قیام به غیر، خارج از ذات آن نبوده و عین ذات آن می‌باشد؛ زیرا وجود، جزء ندارد، یگانگی و وحدت تعلق به غیر با وجود ممکن نظیر عینیت و یگانگی غنا با ذات واجب الوجود است».

فالذات التي هي من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغير و فاقنتها إلى الغير مقوم لها فلا يسوغ أن يستمرّ الذات المفترقة ذاتاً مستغنية كما لا يجوز أن يتسر مد المستغني عن جميع الأشياء مفترقاً وإلا فقد انقلبت الحقائق عمّا هي عليه. پس آن ذات و هویتی که از ناحیه غیر، حاصل می‌شود، از ناحیه غیر بودن او و نیاز و احتیاج داشتن به غیر، عین ذات آن است و تصور این که در بقا، مستغنی و بی نیاز از غیر باشد، ممکن نیست، زیرا این تصور مانند تصور آن که ذات مستغنی در بقای خود محتاج شود، مستلزم انقلاب حقیقت است.

پس ممکنات همگی نظیر انسان در تعبیر خداوند سبحان، فقیر به سوی خداوند غنی حمید می‌باشند؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>۱</sup>. فقیر، غیر از کسی است که فاقد امری باشد بلکه کسی است که ستون فقرات او در هم شکسته به گونه ای که بدون استعانت و تکیه به غیر، قیام برای او ممکن و میسر نیست.

کسی که فقیر است حرکت و سکون، و قیام و قعود او به نیرو و قوه دیگری است و از این رو موظف است در قیام و قعود خود به آن متذکر شود که: «بحول الله و قوته اقوم واقعد».

و هذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهة وجوده الذي ... لنفس الوجود بلا جعل و تأثير. نیاز و وابستگی معلول

در حدوث و بقای به فاعل، بعد از تبیین امکان فقری و روشن شدن این که امکان، علت نیاز وجود ممکن به واجب نیست، واضح و آشکار است؛ زیرا بر اساس امکان فقری، علت نیاز ممکن به جاعل همان وجود آن است که با ربط و تعلق به فاعل همراه می باشد.

همراهی ربط و تعلق با وجود مجعول از قبیل همراهی لازم با ملزوم نیست؛ زیرا هر لازم، متأخر از ملزوم بوده و در مقام ذات ملزوم راه ندارد و حال آن که ربط و تعلق به غیر، مقوم بلکه عین وجود مجعول است.

یگانگی و عینیت ربط به علت با وجود ممکن به گونه ای است که ادراک آن بدون ادراک تعلق و ربط آن به وجود مستقلی که فاعل و جاعل آن می باشد غیر ممکن است.

تقوم و عینیت وجود ممکن با تعلق و ربط آن به فاعل، نظیر تقوم و وحدت مفاهیم ماهوی با کلیات ذاتی باب ایسا غوجی است؛ زیرا ادراک مفاهیم ماهوی نیز بدون ادراک مفاهیم ذاتی که مقوم و یا عین آن می باشند؛ یعنی بدون ادراک جنس و فصل و نوع، ممکن نیست.

البته بین مثال و ممثل، تفاوت دقیقی نیز وجود دارد؛ زیرا ادراک مفاهیم ماهوی، ادراکی حصولی است و مقومات آنها کلیاتی از قبیل جنس و فصل می باشد و لیکن وجود امکانی به دلیل آن که «مقول در جواب ماهو» نبوده و خارجی بودن، عین ذات آن می باشد، جز به ادراک حضوری معلوم نمی شود و مقوم آن نیز از سنخ امور مفهومی نبوده بلکه ذات اقدس اله است.

در برخی از جوامع روایی، شناخت هر مخلوقی در گرو معرفت به خدای سبحان قرار داده شده و گفته شده است: «لا یدرك مخلوق شیئاً إلا بالله»<sup>۱</sup> یعنی هیچ مخلوقی به ادراک هیچ شیئی جز از طریق خدای سبحان نائل نمی گردد.

حاصل آن که: همان گونه که وجود به عنوان وجودی مستقل و غیر متعلق به شیء دیگر، استقلال عین ذات آن بوده و تعلق آن به غیر به معنای سلب وجود آن از نفس خود می باشد، نیاز و احتیاج به غیر برای وجود ممکن همواره، همراه و بلکه عین ذات آن است و در هیچ حال، اعم از حدوث، استمرار و بقا، از آن منفک نمی گردد.

نکته ای که نباید از نظر دور داشت این است که نیاز ممکن در حدوث و بقای خود به غیر، به این معنا نیست که آن غیر، حدوث و بقا را برای وجود امکانی جعل می کند، بلکه به این معناست که جاعل فقط به جعل وجود ممکن می پردازد و دو صفت حدوث و بقای هر یک از لوازم ضروری وجود معلول بوده و بدون نیاز به جعل جدید با آن موجود می شوند.

كما مرّ أنما المَجْعُول و أثر الجاعل الوجود لا تصیره ذا اللوازم التي من جملتها كونه غير أزلي؛ پیش از این نیز گذشت که مجعول و اثر جاعل، نفس وجود مجعول است و هرگز لوازمی که از منقطع بودن آغاز یا انجام فیض و یا از غیر منقطع بودن فیض انتزاع می گردند، به جعل جاعل ایجاد نمی شوند.

فليس للحقّ إلا إفاضة نور الوجود على الأشياء و إدامتها و حفظها و إبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته و أمّا النقائص و القصورات فهي لها من ذاتها؛ بر اساس این تحلیل، حق تعالی به افاضة نور هستی به اشیاء مختلف می پردازد و فیض او را کمی و کاستی و قطع و نقصی نیست، بلکه او دائم الفضل و دائم الفیض نسبت به همگان است و اما زیاده و کم، و شدت و ضعف، به وجود مختلفه و مقدار استعداد آنها برای بهره گیری از فیضی می باشد که به طور مستمر عهده دار وجود، دوام، حفظ و بقای آنهاست. برخی از هستی ها منقطع الاول و برخی دیگر منقطع الآخر و بعضی منقطع الطرفين و بعضی دیگر از هر دو سو غیر منقطع اند و این خصوصیات

همگی از لوازم ضروری هستی بوده و هیچ یک متعلق جعل جداگانه قرار نمی گیرند.

جاعل با فیض بی کران خود به جعل هستی های مختلف مبادرت می ورزد و هستی های مختلف با دریافت نور از مبدأ هستی بخش، خصوصیات ذاتی خود را ارائه می دهند.

گرچه هر مثالی از جهت مغایرت خود با مثل، می تواند مبعده حقیقت از ذهن باشد ولیکن اگر ذهن کوشش نماید که با دستگیری از مثال، تا مرتبه مُثَلِّ فرا آید، می تواند از راهزن هایی که در اثر تنزل حقیقت تا سطح مثال حاصل می شوند مامون بماند.

قرآن کریم برای توجه به وجوه مبعده که در هر مثال وجود دارد بعد از هر تشبیه نسبت به افعال و صفات الهی به تنزیه و تسبیح خداوند می پردازد.

مثال ذلك على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الأجسام القابلة بلا مانع وبخل، مثال این مطلب به گونه ای دور، فیضان و تابش نور خورشید بر اجسام قابل و پذیرا بدون مانع و بی هیچ گونه بخل و خستی است.

با توجه به نقص و کاستی ای که هر مثال برای توجیه فاعلیت خداوند نسبت به وجود امکانی وجود دارد، فیض و اعطای الهی نسبت به موجودات را می توان به فیضان نور خورشید بر اجسام مختلف تمثیل زد. در افاضه نور آفتاب این خواص را می توان یافت:

یکم: آفتاب همواره نورافشانی می کند؛

دوم: از ناحیه آفتاب، هیچ گاه و نسبت به هیچ موجودی تعطیل نیست؛

سوم: تفاوت و تقلیل به نور آفتاب استناد نمی یابد؛

چهارم: آفتاب از بخل و امساک بری است؛

پنجم: هر گونه تفاوت، کاستی و ... به شیشی که نور را از خورشید دریافت می کند، بازگشت می نماید.

قلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها علیه لکان من جهة لا من جهتها؛ پس اگر برخی از اجسام مانع و حاجب از ورود شعاع و تابش خورشید بر خودشان باشند، این امر از جهت اجسام است نه از جهت خورشید. خورشید همیشه نور را به همراه دارد و شب و روز هیچ گاه برای آن فرقی ندارد بلکه او روز را با خود منتقل می نماید و این کره زمین است که با هر چهره به آن روی کند از همان سو روشنایی روز را دریافت می دارد.

فالذات الأحديّة لا تزال تضيء هياكل الممكنات وتخرجها من ظلمة ليل العدم إلى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم أنّه تعالى يمسك عنها إفاضة الوجود لحظة لعادت إلى ظلمة ذاتها الأزليّة فسبحان القويّ القدير الحكيم الذي يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده، بنابراین ذات احدیت، پیوسته هیاکل ممکنات را تابناک کرده و از تاریکی شب عدم، به نور صبح وجود بیرون می آورد، به طوری که اگر نیروی و هم فرض کند که خداوند، لحظه ای افاضة و تابش نور وجود را از آنها بردارد، هر آینه به تاریکی ذات ازلی خود باز می گردد، پس منزّه است خداوند توانا و حکیمی که آسمانها و زمین را نگه می دارد که سقوط نکنند و اگر سقوط کنند جز او هیچ کس نگهشان نمی دارد.

خداوند نیز که نور آسمانها و زمین است، همه مین و نعم او قدیم و فیض و فضل او بر آفریدگان، همیشگی است و همه موجودات از نور او مستفیض می باشند، به گونه ای که اگر لحظه ای فیض او قطع شود همگی در ظلمت ابدی خود مستغرق می گردند: ﴿وَأَيُّ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾<sup>۱</sup>.

شب، بر این حقیقت آیت است که چون نوری که در روز اشیاء را پوشش می دهد فرا گرفته شود، بی آن که نیازی به تاریک ساختن باشد، همگی در تاریکی و ظلمت ذاتی خود قرار می گیرند.

استفاده فوق از آیه شریفه سورة یس، گرچه مورد قبول حضرت استاد علامه طباطبائی واقع نشده ولیکن مورد قبول برخی از اهل معرفت می باشد. قوام همیشگی آسمان ها و زمین را به نور الهی، از آیه زیر نیز می توان استفاده کرد:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُنْفِثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ خَلِیْمًا غَفُورًا﴾<sup>۱</sup>.

خداوند آسمان ها و زمین را از نابود شدن و زوال نگه می دارد و اگر به مقتضای ظلمت ذاتی خود، راه زوال در پیش گیرند، جز او هیچ کس آنها را نگه نمی دارد، به درستی که او حلیم و غفور است.

نتیجه آن که: بررسی و تحقیق درباره نیازمند و محتاج، و تبیین یگانگی آن با نیاز و حاجت که به کشف امکان فقری منجر شد، به نوبه خود، عدم دخالت اوصافی نظیر حدوث و بقا را در نیاز ممکن به علت، آشکار می سازد.

و ما أَشدَّ سَخَافَةً وَ هُمْ مِنْ یَسْرِ أَنْ حَاجَةَ الْعَالَمِ إِلَى قِیُومِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مِنْ فِیْهِمَا وَ مَا عَلَیْهَا فِی حَالِ الْحَدُوثِ لَا فِی حَالِ الْبَقَاءِ، وَ چِه سست و بی پایه است نیروی وَ هُمْ آن کس که می پندارد نیاز عالم به قیوم آسمان ها و زمین و آنچه در آنهاست و آنچه بر آنهاست در حال حدوث می باشند نه در حال بقا.

صدرالمتألهین گرچه بر خلاف نظام صنّاعی بحث، مسئله علت نیاز به

علت را قبل از اثبات نیاز ممکن به علت مطرح نمود و لیکن در پایان فصل چهاردهم - بعد از تبیین یگانگی نیاز و نیازمند و اظهار امکان فقری که با استعانت از مسئله جعل انجام شد و بعد از روشن نمودن این که حدوث و بقا از مدار جعل و علیت خارج بوده و نقشی نسبت به نیاز و احتیاجی که عین وجود مجعول است ندارند - به نقل و نقد برخی از اقوالی می پردازد که نیاز عالم به قیم آسمان ها و زمین را مقید به حال حدوث نموده و بدین ترتیب برای حدوث، نقشی را در نظر گرفته اند.

حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلاً و عناداً إن الباري لو جاز عدمه لما ضرر عدمه وجود العالم بعده لتحقق الحدوث بأحداثه، برخی از متکلمین در تقید نیازمندی معلول به حدوث تا آن جا پیش رفته اند که با صراحت اظهار داشته اند: اگر بعد از تحقق عالم، زوال واجب جایز باشد، از زوال او زیانی برای بقای عالم حاصل نمی شود، زیرا نیاز عالم به واجب، تنها در حدوث آن است و چون حدوث محقق شد، نیازی به واجب نیست؛ در حالی که معیت قیومی علت با معلول همواره ضروری است.

قول مزبور که نظیر انکار دوام فیض الهی لازمه عقیده متکلمینی است که حدوث را علت نیاز به علت می دانند، با تکیه بر برخی از مثال ها و شواهد محسوس، مورد تصریح عده ای از آنان قرار گرفته است.

از جمله شواهد و مثال هایی که مورد استناد این گروه واقع شده است رابطه بنا با بنا و یا خیاط با لباس دوخته شده است؛ زیرا بنا در هنگام حدوث خود نیازمند به بنا بوده و بعد از ساخته شدن احتیاجی به او ندارد و بسیار اتفاق می افتد که ساختمان و بنای ساخته شده سالیانی دراز پس از مرگ بنا، دوام و بقا می یابد، لباس دوخته شده نیز در حدوث خود محتاج به خیاط بوده و در بقای خود، نیازمند به آن نمی باشد.

و هذا غاية الجهل و الفساد في الاعتقاد على أن كلَّ علّة ذاتيّة فهي مع معلولها وجوداً و دواماً كما سنذكره في مباحث العلّة و المعلول. فساد این اعتقاد با علم به امکان فقری و نیازی که در متن وجود مجعول در همه حالات، اعم از حدوث و بقاء، نهفته است آشکار و واضح می باشد.

توجه به انفکاک ناپذیر بودن رابطه علت و معلول نیز که از احکام ثبوتی علیت بوده و در مباحث مربوط به علت و معلول به بحث از آن پرداخته می شود، فساد قول مزبور را ظاهر می گرداند.

دلیل بی توجهی متکلمین به حکم ثبوتی مذکور این است که آنها قانون علیت را امری محسوس پنداشته و در صدد استنباط آن از برخی محسوسات بر آمده اند.

به عنوان مثال چون ساختمان را پس از مرگ سازنده آن باقی یافته اند و یا لباس را پس از زوال دوزنده، سالم دیده اند، به جدایی علت از معلول در مرحله بقای حکم کرده و همراهی علت با معلول را در مقطع حدوث کافی دانسته اند.

اولین اشکالی که متوجه این تحلیل از علیت است، از جهت حسی دانستن قانون علیت است، زیرا این قانون که ناظر به ربط ضروری بین علت و معلول است هرگز به وسیله حس ادراک نمی شود.

بو علی سینا در مباحث آغازین الهیات شفا با تعبیری صریح اظهار می دارد که حس تنها تعاقب دو شیء را ادراک می کند و هرگز علیت و ربط ضروری بین آن دو را ادراک نمی نماید.

قانون علیت که مستلزم استحالة انفکاک علت و معلول است هیچ گاه توسط حس، اثبات و یا حتی ابطال نمی گردد و حس تنها می تواند در حد تأیید، عقل را یاری نماید.

و من الشواهد فی ذلك حرارة النار الفائض من جوهر؛ أعني صورتها\* مراد از صورت، صورت نوعیه است علی ما حولها من الأجسام التسخين «التسخين» فاعل فائض است و هكذا یفیض من الماء الرطوبة و الببل علی الأجسام المجاورة له.

فیضان تسخین از آتش، جعل علی حده و جداگانه ای نمی خواهد و به معمولیت نار، حرارت و تسخین هم جعل می شود و گرمابخشی به اطراف نیز اتفاق می افتد. چنان که با جعل آب رطوب و تبرید هم جعل می شود. و الرطوبة جوهریة و ذاتیة للماء، كما أن الحرارة للنار كذلك. مطلب یکی است مثال ها فراوان، و کم کم از مثال های مزبور به مثال های وسیع تر با عرصه تأثیر بیشتر می رود و می فرماید: و هكذا یفیض من الشمس النور و الضياء علی الأجرام الكوكبية و العنصرية، لأنَّ النور جوهری للشمس. وقتی شمس جعل شد، اناره و اضائه آن، جعل جداگانه نمی خواهد. و الفعل الذاتي لا یتبدل. فعل ذاتی شمس یا آب یا آتش، اثر آنهاست و این فعل ذاتی و اثر ماهیت و صورت نوعیه، همیشه با اوست. اکنون مثال عمیق تری می زند:

و كذلك تفیض الحیة من النفس علی البدن؛ إذ الحیة جوهریة لها و صورة مقومة لذاتها. این عبارت خیلی شیرین است. با توجه به مطالبی که در اشارات بیان شد می دانیم که نفس، مظهر اسم شریف «لا تأخذ سنة و لا نوم» است. و چون آن مسوی است، حیات جوهر آن است و خودش حی، بلکه نفس، خود حیات است و جوهر و سرشت و حقیقت وی و بافت و غریزه و ساخت نفس، حیات نفس است، همان گونه که حرارت، ذاتی نار و بلل و رطوبت، ذاتی آب و اضائه و تسخین و اناره، ذاتی شمس است؛ حیات نیز ذاتی نفس است. پس نمی توان ذاتی نفس را از وی گرفت از این رو ممکن نیست که نفس بمیرد و فاسد شود.

اکنون این سخن را به «کتاب نفس» و امی گذاریم. پس اگر حیات، جوهری و ذاتی نفس و صورت نفس است و شیییت شیء به صورت آن است، امکان ندارد چیزی که

حیات، جوهر وی و ذات وی است بمیرد. این جمله‌ای که رسول خدا ﷺ فرمود: «خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ»<sup>۱</sup> در توضیح همین مطلب است.

پس با آنکه نفس به صورت جزئی خلق شده و ازلی نیست، زیرا نفوس جزئی نبودند و حادث شدند، ولی پس از خلق، همیشگی هستند و فنا در آنها راه ندارد. درباره‌ی ازلی نبودن فرد و شخص هر نفس، مباحثی در پیش است و خواهیم گفت که علل وجودی نفس و نیز آنهایی که نفس را از نقص به کمال می‌آورند ازلی‌اند. خود نفس شخصی، حادث است، ولی از این طرف، بقای وی «حتی» و «الی» و «تا» بر نمی‌دارد، بلکه از زمان بیرون است و هستیم که هستیم؛ ما موجودی ابدی هستیم که با علم و عمل و با افکار و افعال و اعمال و نیات ساخته شده‌ایم. پس انسان شب و روز خود را برای ابد می‌سازد از این رو باید متوجه باشد که چگونه خویش را می‌سازد. پس نفس، حیات محض است و جوهری است که از وی حیات بر بدن فرو می‌ریزد: فلا يزال تنشأ منها الحياة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس.

ارسطو نفس را چنین تعریف کرده است: «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة». جناب خواجه در اشارات از قوم این تعریف را نقل کرده است<sup>۲</sup> و آنها آن را به ارسطو نسبت داده‌اند. ما این تعریف را در اشارات شرح و بیان کرده‌ایم.

مراد از «ذي حياة بالقوة» جسم طبیعی، یعنی بدن است. اگر اکنون جسم حیات و ادراک و احساس دارد و دارای تلفیق و ترکیب است همه از نفس به وی فرو ریخته و افاضه شده است.

پرتو روح است نطق و چشم و گوش پرتو آتش بسود در آب جوش پس همه این زیبایی‌ها و جمال و ادراکات این بدن، ذاتی وی نیست، بلکه وی دارای حیات بالقوه است و کمالات وی و آثار حیاتی وی برای او بالقوه است و برای

۱. بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۴۵. متن حدیث چنین است: «ما خلقتم...».

۲. شرح اشارات، ج ۲، نمط ۳، ص ۲۹۰.

جسم بالفعل و بالذات نیست، بلکه حیات برای نفس ذاتی است، و برای وی فعلیت دارد. پس اگر نفس بدن را ترک کند و از وی روگرداند این خطاب از نفس به بدن شایسته است که:

گویدش ای مزبله، تو کیستی؟      مدتی از پرتو من زیستی  
عُنج و نازت می‌نگنجد در جهان      باش تا که من شوم از تو نهان  
بینی از گند تو گیرد، آن کسی      که به پیش تو همی مُردی بسی

پس به لحاظ آن سویی، الفت و انس با بدن ممکن است. و منشأ این دوستی نیز آن جمال و کمال و آن حسن ذاتی است که نفس دارای آن بود. از این معنا به بالاتر بروید و هرچه به ماورای طبیعت نزدیک شوید، جمال و حسن بیشتر و هیأت قوی‌تر و زیبایی دل‌نشین‌تر می‌شود. پس حیات بالقوه برای جسم است و جسم باید به امر بالفعلی تکیه کند، زیرا بالعرض باید به بالذات منتهی شود تا حیات داشته باشد.

بنابراین، مادامی که بدن صلاحیت داشته باشد حیات از نفس به وی سرایت می‌کند از این رو فرمود: مادام صلوحه البدن لإفاضة الحياة علیه من النفس باقیاً تا قابلیت باشد و عناصر با همدیگر امتزاج داشته باشند و مزاج برقرار باشد نفس به آن حیات می‌دهد و بدن کسب نور می‌کند، ولی اگر این چهار عنصر از امتزاج دست کشند:

چون یکی زین چهار شد غالب      جان شیرین برآید از قالب

پس با از بین رفتن صلاحیت بدن، افاضه هم صورت نمی‌گیرد: فإذا فسد صلوحه لقبول الحياة تخلصت، و لخراب البيت ارتحللت. نفس با خراب بدن و از دست رفتن شایستگی آن خود را کنار می‌کشد و از او دور می‌شود این جمله «و لخراب البيت» به این شعر در بحث معاد اسفار نظر دارد:

جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو      گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید

البته در همان مجلد از اسفار در این باره تحقیقی دارد، ولی این حرف را تحقیقی

نمی‌شمرد، از این رو عده‌ای که این حرف و نظایر آن را به مجرد ذکر آن در اسفار نظر صدرالمتألهین قلمداد می‌کنند در اشتباهند، زیرا به مجرد بیان یک مطلب با توجه به دأب و روش مرحوم آخوند، که ابتدا حرف دیگران از مشاء و اشراق و متکلم را عنوان می‌کند و در نهایت راه خود را می‌رود، شایسته نیست آن را دیدگاه ایشان بینگاریم و ما هر مطلبی را که در اسفار موجود است نظر صدرالمتألهین بدانیم.

پس این شعر و این جمله، که همان مفاد شعر است، نظر تحقیقی نیست و نوعاً از آن، در خطابه و نصیحت و در مقام اقناع عامه مردم می‌توان استفاده کرد، چنان که این شعر شیخ اجل سعدی شیرازی:

بسی تیر و دی ماه و اردیبهشت      بیاید که ما خاک باشیم و خشت

در حالی که نفس ناطقه انسانی، حی بلکه عین حیات است و هرگز نمی‌میرد.

اکنون قاعده کلی را دوباره بیان می‌کند و می‌فرماید:

و كذلك نسبة كلّ علة ذاتية مع معلولها این کبرای کلی در مورد تمام علت‌های ذاتی مخصوصاً در مورد علة العلل و مبدأ کل و مبدأ المبادی صادق است.

و سیجیء أن نسبة الایجاد... عده‌ای چنان بی انصافی کردند که حق سبحانه را در فعل خود تا حدّ مؤلف و مرکب پایین آوردند. حدود هیجده یا نوزده سال قبل کسی که صاحب عنوانی هم بود، در سخنرانی خویش به دستور دیگران و با غرض یا از نادانی چنین تعبیر کرد: قرآن تألیف محمد است. خدا درجات جناب شعرانی را متعالی بفرماید! اجازه نمی‌داد نام آن حضرت را بیاوریم و می‌گفت شما همانند عوام نگویند: بر محمد صلوات، بلکه آن حضرت را به سید و خاتم انبیا نام ببرید. باری، مرکب کننده مثل نجار است که چوب‌ها را می‌تراشد و با هم ترکیب می‌کند، و مثل کاتب است که حروف را با هم تألیف و الفاظ و عبارات را با هم‌دیگر ترکیب می‌کند. ایشان گفتند: حق سبحانه مؤلف و مرکب است و ایجاد عالم تألیف و ترکیب است، همانند بنا که سنگ و گل و خشت را روی هم می‌چیند، در حالی که حق تعالی عالم را

ایجاد و ابداع کرده است و به تعبیر شریف ایشان کار حق «آیس دادن» و «وجود دادن» است. تأسیس غیر از ترکیب و تألیف است. تألیف و ترکیب درباره ترکیب اشیای حاضر و آماده به کار می رود و ابداع، کار تازه و نو و انشاء است. این در مقام تحقیق است، ولی در مقام خطابه، حق تعالی را مؤلف و مرکب دانستن حرف دیگری است و البته نمی توان ضرورت خطابه را برای عده ای که ورزش فکری نکرده اند انکار کرد، چون همه مردم طاقت برهان ندارند و دارای زمینه پذیرش مطالب برهانی نیستند. همه نمی توانند به حوزه علمیه بیایند و در محافل درسی و کتاب و مدرسه شرکت کنند. این امکان برای آنها نیست. از همین رو باید به فراخور فهم ایشان سخن گفت. در کافی چنین روایت شده است: عربی (و چون ایشان دختران خود را از ترس فقر زنده به گور می کردند، و می گفتند پسران که بزرگ شدند کار و فعالیت می کنند و نان خود را خود به دست می آورند، ولی دختران را چه کسی باید سیر کند. بی خبر از اینکه هر آن کس که دندان دهد نان دهد) به خدمت حضرت خاتم علیه السلام رسید. جناب رسول الله آن اعرابی (صحرايي) را می نوازد، آن گاه درباره موقعیت دختر و خوب بودن او سخن گفت و چنین فرمود: «يَغْلِي ثَوْبُ أَبِيهَا»<sup>۱</sup> دختر شپش لباس پدر را می گیرد. این تعبیر از آن روست که این شخص، اعرابی است و طاقت شنیدن سخن درباره نظام عالم را ندارد. «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا ...»<sup>۲</sup> را نمی فهمد، نکاح ساری در نظام هستی را نمی تواند درک کند، پس در حد فهم این اعرابی چنین فرمود. بنابراین، در مقام تحقیق و برهان از مؤلف و مرکب سخن گفتن صحیح نیست. و سیجیه أَنْ نَسِبَ الْإِبْجَادَ إِلَى الْمُؤَلَّفِ وَالْمُرَكَّبِ كَالْبَنَاءِ لِلْيَتِ كَهَبْنَا مُؤَلَّفٌ وَتَرْكِبٌ كُنْهَدَ اسْتِ وَالْغِيَاطُ لِلثَّوْبِ مِغَالَطَةُ نَشَأَتْ مِنْ عَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَ مَا بِالذَّاتِ وَمَا بِالْعَرَضِ وَ أَخَذَ مَا لَيْسَ بِهَلَّةٍ عِلَّةً. خانه از وسایل، ساخته و پرداخته می شود و نسج و دیگر

۱. در بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۹۸، چنین آمده است: «نعم الولد البنات... مغلطات».

۲. پس (۳۶) آیه ۳۶.

مؤلف‌ها و مرکب‌ها جز علت هستند، و در کنار دیگر عوامل و اسباب و آلات و ابزار، خانه یا امور دیگر را می‌سازند و اراده بنا به وسیله قوای محرکه و دست و دیگر آلات و مصالح را می‌گیرند و روی هم می‌چینند و هیأت خانه را فراهم می‌آورد و بنا علت بالذات نیست. پس قیاس بنا با وجود دهنده صحیح نیست و چون مؤلف و مرکب به صیغه اسم فاعل - معذرتاً ایشان این دو را، که علت نیستند، به جای علت تاء گرفتند.

و الباري أجل من أن يكون فعله مجرد التأليف، كما زعموه، بل فعله الصنع والإبداع وإنشاء الوجود والكون. وجود و کون به اصطلاح فلاسفه با هم تفاوتی ندارند، ولی این ترکیه در مقدمه تمهید القواعد، بین وجود و کون فرق گذاشت؛ وجود را بر حق سبحانه اطلاق کرد و کون را بر ماسوی الله.

و ليس الإبداع و الإنشاء تركيباً و لا تأليفاً، بل تأسيس و إخراج من العدم إلى الوجود. تأییس از «ایس» در مقابل «لیس» است. برخی تأییس را تأسیس پنداشتند و عبارت را عوض کردند. پس تأییس، یعنی وجود دادن. در منظومه فرمود:

ما ليس موجوداً يكون ليساً قد ساق الشيء لدنيا الأيسا<sup>۱</sup>

و المثال في الأمرين دو مطلب فوق یکی قول و نظر ما و قول دیگر، نظر متکلمین است؛ ما به انشاء و ابداع قائلیم و ایشان به ترکیب و تألیف. البته ما در بیان آن عبارات مختلفی آوردیم و از انشاء به تأییس و صنع و ابداع تعبیر کردیم، ولی مفاد همه یکی است.

در هر صورت، مثالی که مقداری به واقع نزدیک باشد و بتواند هر دو نظر را به تصویر بکشد سخن گفتن و کتابت است. در سخن گفتن لحظه به لحظه کلمات از مخارج می‌گذرند و کلام با سکوت منقطع می‌شود و پدید نمی‌آید و آنچه بود نیز از بین می‌رود، ولی در کتابت، کاتب دم به دم می‌نویسد، ولی با دست برداشتن و ننوشتن، آنچه نوشته بود از بین نمی‌رود و باقی و برقرار است. خدای سبحان متکلم است و کلمات وجودی دم به دم از او فایض و سرازیر می‌شوند و با ایستادن وی آنها نیز

منقطع می شوند. اگر خدای تعالی توفیق دهد، وقتی به الهیات رسیدیم به طور مستوفا و مفصل درباره متکلم بودن و کلام حق تعالی سخن خواهیم گفت.

شیخ شبستری گفت:

به نزد آنکه جانش در تجلی است

همه عالم کتاب حق تعالی است

عرض اعراب و جوهر چون حروف است

مراتب همجو آیات وقوف است

از او هر عالمی چون سوره خاص

یکی زان فساتحه دیگر چو اخلاص

در تطبیق قرآن و فرقان و کتاب تدوینی و تکوینی و مطابقت ۱۱۴ سوره قرآنی با

حقایق عالم و ترتیب و تنزیل آنها سخن خواهیم گفت. و می‌گوییم که آنها از همدیگر

حکایت می‌کنند. مثالی را که تا اندازه‌ای به واقع نزدیک تر باشد و بخواهیم در فعل

حق بگوییم کلام و متکلم است و مثال فرمایش متکلمان در قول به تألیف و ترکیب،

مثل کاتب و کتابت. و المثال في الأمرين المذكورين بوجه کلام المتکلم و کتابة الکاتب،

فإن أحدهما...، یعنی کلام متکلم يشبه الإيجاد و الآخر کتابت و کاتب يشبه التركيب

فلجل هذا، بطل الأول بالإمساك. متکلم وقتی از گفتار باز ایستد کلامی در بین نیست.

دون الثاني، یعنی کاتب و کتابت فإنه إذا سكت المتکلم بطل الکلام، و إذا سکن الکاتب لا

يبطل المكتوب؛ فوجود العالم عن الباري جلّ مجده، کوجود الکلام عن المتکلم،

فسالوجودات العقلية و النفسية و الإنیات الروحیة و الجسمیة، چون جسم روح

می‌خواهد. نگه دار هر جسمی روح است و این عالم اجسام بدون استثنا دارای روح

گرداننده و مدبرند، چنان که بدن ما روح و حیات دارد. این جسم کل، دارای روح و

نفس کل است که مدبر و گرداننده و نگه دار آن است و بالاتر از نفس، عقل است. البته

هیچ کدام از این مراحل و مراتب از همدیگر جدا و منفصل نیستند و تمیز انفصالی

ندارند، بلکه یک حقیقت است که مرتبه‌ای از آن عقل و مرتبه دیگر نفس و مرتبه بعدی محال قوا و قوا و آخرین مرتبه که شهادت است، بدن می‌باشد، و بدن، مرتبه نازل نفس است. پس این انسان شخص معتمدی است که از فرش تا عرش و بالاتر از عرش یک حقیقت است. پس همه این مراتب، کلمات الهی اند کلاً کلمات الله التي لا تنفذ هیچ وقت از بین نمی‌روند و زایل و تباه نمی‌شوند و نگه داری ایشان، خوب آنها را نگه می‌دارد و آنها را در بقا، همانند ایجاد حفظ می‌کند.

ولو كان بحر الهیولی العنصریة اقتباس از آیه شریفه که خواهد آمد مداداً لكلمات ربّه الوجودیة «الوجودیة» صفت «کلمات» است. وجودیه، خواه مادی باشد و خواه مجرد لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربّه و لو جئنا بمثله مداداً من أبحر الهیولیات الفلكیة اگر دریاهاى هیولای‌هاى فلکی نیز به کمک دریای هیولای عنصری آیند کلمات الهی پایان نمی‌یابند.

تثنية لقوله تعالى، یعنی «دفعه ثانیه» پس اگر بار دیگر اینها را بیاوریم باز کلمات الهی تمام نمی‌شود، پس اگر هیولای عنصری، که واجد این همه کلمات است، برای وی هیولاهای فلکی و دریاهاى هیولای کهکشان‌ها هم مدد آورده شود، دوباره و سه باره تکرار شود باز کلمات الهی طبق آیه شریفه تمام نمی‌شود: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>۱</sup> و آیه شریفه به ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ مختوم است.

### فصل پانزدهم: الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد

در نسخه‌ای مصحح کلمه «ممكن» موجود نیست و عنوان این است: فصل ۱۵: فی أنّ الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد.

اشکال در این است که در عنوان بحث، عنوان ممکن معلول و وجوب سابق آن را

به میان کشیده است، ولی در «فالان نقول» به سراغ علت و تمامیت آن رفته است و علت و مباحث آن، گرچه با معلول و احکام آن مرتبط است و در تحقق عینی معیت دارند و با تحقق علت تامه معلول نیز متحقق می شود و با تحقق معلول معلوم می شود که علت حاصل بوده است، ولی موضوع بحث در مقام برهان آن است که سبب، مادامی که تام نگردد نمی تواند معلول را به حد و جوب برساند، ولی در عنوان چنین است که ممکن مادامی که واجب به غیر نگردد؛ یعنی مادامی که همه انحای عدم از وی مرتفع نشود، موجود نمی گردد، گرچه این دو امر، یعنی «الشیء مالم یجب لم یوجد» و «إن السبب مالم یبلغ حدّ الوجوب لم یکن مرجحاً» در فصل دوازدهم این منهج گذشت و در آن فصل، از اولویت وجودی یا عدمی تا به حدّ وجوب نرسیده بحث کرده است، پس بهتر این بود که این فصل، تذنیب و دنباله آن فصل قرار داده می شد؛ به عبارت دیگر، عنوان فصل که درباره ممکن و وجوب غیری آن است با آنچه در «فالان نقول» فرمود سازگار نیست، زیرا در آن می فرماید: سبب تا تام نگردد معلول از وی صادر نمی شود. گرچه این دو بحث از همدیگر جدایی ندارند، زیرا ممکن و واجب از یکدیگر جدایی ناپذیرند و با تام شدن علت، معلول فعلیت می یابد و ممکن تنها در کتف علت تامه خود متحقق می شود، ولی در عین حال، هرکدام از آن مباحثی جدا از هم دارند. پس بهتر بود که فصل، معنون به این عنوان باشد:

فصل ۱۵: فی أنّ... ذلك السبب المرجح مالم یبلغ ترجیحه إلى حدّ الوجوب لم یکن السبب المرجح مرجحاً و در فصل دوازده چنین عنوانی به فصل داده بود: «فی إبطال كون الشیء أولى له الوجود أو العدم أولویة غیر بالغة حدّ الوجوب».

در آنجا بیان شد که کار، با اولویت درست نمی شود، بلکه باید به سرحدّ وجوب برسد تا معلول موجود شود: «الشیء مالم یجب لم یوجد» و تا شیء واجب نشود موجود نمی شود پس اصل حرف و امهات و اصول در آنجا پیاده شد و در اینجا که وارد می شویم می فرماید: تا شیء رجحان پیدا نکند و جانب وجود راجح نشود تحقق

نمی‌یابد و تا جانب عدم رجحان پیدا نکند شیء معدوم نمی‌شود. این رجحان همان اولویت آنجاست. بعد فرمود که رجحان کافی نیست و باید فاعل به حد وجوب برسد، آن‌گاه معلول از وی موجود می‌شود. پس بهتر بود این فصل به صورت تذنیب، در همان فصل مطرح می‌شد، تا حرف دنباله همان مباحث گذشته و در تنمۀ آن بوده باشد، ولی اکنون که فصل جداگانه‌ای برای آن مطرح شده است انسان سرگردان می‌ماند که حرف تأسیس آن در چیست؟ و چرا تأسیس شده است؟ و در این فصل چه مطلبی پیاده می‌شود که پیش‌تر بیان نشده است؟

**فصل ۱۵:** فی أنَّ الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد\* در نسخه‌ای مصحح کلمه «الممكن» موجود نیست. دور نیست که زیرنویس در متن قرار گرفته باشد. در مقابله نسخه‌های جدیدتر خطی با نسخه‌های قدیم‌تر اضافاتی ملاحظه می‌شود؛ مثلاً در کشف المراد نسخه‌ای کهنه موجود بود که از اضافات و الحاقات بعدی عاری است. معلوم می‌شود که زیر نویس‌ها و حواشی در نسخه‌های جدیدتر در متن وارد شدند. ممکن است کسی زیر این کلمه ممکن نوشته باشد که از نظر معنا راست و درست است و مراد هم همین است بعدها نسخه بعدی کاتب آن را در متن آورده باشد.

قبلاً بیان شد که باید سدّ جمیع انحاء عدم از شیء گردد تا تحقق یابد، و الا شیء تا هنگامی که روزه و رشته‌ای به عدم داشته باشد، موجود نمی‌شود و معدّات هرچند دست هم گرفته فراهم آیند، علت تامه نخواهند شد و لذا تا همه معدّات و شرایط جمع، و دیگر عوامل و علل به آنها ضمیمه نشوند شیء موجود نمی‌شود، و با نبود شرطی و عاملی شیء منتفی می‌شود. و شیء به رجحان و اولویت تحقق پیدا نمی‌کند، پس تا علت تامه نشود و از این طرف تا سدّ جمیع أنحاء عدم نشود و به وجوب نرسد موجود نمی‌شود، پس این دو متعاکسند. لَمَّا تُبَيَّنْ أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ مَا لَمْ يَتَرَجَّعْ وَجُودُهُ بِغَيْرِهِ لَمْ يَوْجَدْ مَا هَيْتَ هَمَانْدَ دَو كَفَّه تَرَاوَسَتْ وَ هَر كَدَامَ از وجود و عدم رجحان پیدا نکند

و دو کفه همچنان به حالت تساوی باشند، شیء موجود نمی شود. اکنون می گوئیم درست است که باید رجحان بیاید تا تحقق پیدا کنند، ولی رجحان تنها کافی نیست، بلکه رجحان باید به مرحله وجوب برسد، پس اکنون این مورد وجود را بیان کرد شق بعدی درباره عدم است.

و ما لم يترجح عدمه لم ينعدم، فلا بدّ فاء جواب «لَمَّا» نیست، بلکه متفرّع بر این دو قضیه اخیر است فلا بدّ له فی رجحان کل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه اکنون به جواب لَمَّا می رسیم: فالآن نقول که رجحان تنها کافی نیست، و ایجاب نمی کند که شیء تحقق پیدا کند، پس اولویت و رجحان مادامی که به وجوب ختم نشود علت تامه نمی گردد، و سدّ انحای جمیع عدم نمی شود: فالآن نقول: إنّ ذلك السبب اکنون بحث را روی علت برده است المرجّح ما لم يبلغ ترجیحه إلى حدّ الوجوب لم یکن السبب المرجّح مرجحاً تا به حال ترجیح را گفتیم و اکنون می گوئیم که عده ای «ما لم يترجح لم يتحقق» می گویند مراد از این رجحان، رجحان ایجابی است و الا نباید اکتفا به همین رجحان کرد.

فالأولویة الخارجة غیر الواصلة إلى حدّ الوجوب بسبب الغیر که هنوز به حد وجوب نرسید غیر کافی به صرف اولویت، شیء تحقق نمی یابد. كما ظنّه أكثر المتکلمین. در اشارات در آخرین فصل نمط پنجم، در صنع و ابداع مرحوم خواجه درباره متکلمان فرمود: ایشان مردمی موحّدند که درباره پیدایش عالم وارد بحث شدند، ولی با حرف های اینجایی خواستند حقایق عالم بالا را بفهمند، و از راه بنا و بنا خلقت را حل کنند. گفتند: این عالم در مقطعی و امتدادی موهوم خلق نشده بود، و علت خلق نشدن، آن بود که هنوز اولویت پیدا نکرده بود. و چون فرقه دیگر اندکی سربه سر ایشان گذاشتند، گفتند: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ وی قصدی از آن خلقت نداشت و این گونه خود را خلاص کردند.

فمادام الممكن فی حدود الإمكان لم يتحقّق وجوده حتماً باید ممکن از مرز امکان به

درآید و به وجوب برسد آلیس إذا لم یصل إلى حدّ الوجوب بسبب الغیر یجوز وجوده و یجوز عدمه ممکن به حدّ وجوب نرسید اولی به وجود می باشد، ولی تا به حدّ وجوب نرسد باز ممکن است «یجوز وجوده و یجوز عدمه» هرگونه شرایط و اسباب و علل هم فراهم باشد ولی تا جزء اخیر علت به آن ضمیمه نشود و طارد همه انحای عدم از شیء نگردد، و سدّ جمیع ابواب عدم نکند، می توانیم بگوییم که شیء می تواند موجود شود و می تواند معدوم باشد، «یصحّ و یجوز عدمه و وجوده» پس تنها موقعی که به وجوب رسید شیء موجود می شود فلا یتعیّن بعد التخصیص بأحد هما دون الآخر. «بعد»، یعنی هنوز، فاعل «فلا یتعیّن»، «التخصیص» است؛ یعنی هنوز با اینکه شرایط و معدّاتی فراهم آمده است، ولی نمی توان گفت که وجود و یا عدم مسلم شده است. فیعود طلب المخصّص بأحدهما و المرجّح جدّاً. چون مسلم نیست و یک جانبه نشده است لذا هنوز امکانی است، و سؤال از مرجّح باقی است. جدّاً: فُرّله أمر جدّاً إذا عاوده من الرأس در اسس البلاغة زمخشری چنین معنا کرده و این معنا خیلی خوب و خوش است.

و الأولویّة مستویة النسبة إلى الجانبین با آنکه شرایط و معدّات فراوان فراهم آمده است، ولی هنوز شیء استوای نسبت به دو طرف دارد و یک طرفه نشده است، فیحتاج المعلول رأساً إلى ضمّ شیء آخر ثالث مع العلة و الأولویّة پس باز نیازمند به امر دیگری است تا سبب، سبب تام گردد و معلول تحقق پیدا کند. ثمّ مع انضمامه لو لم یحصل الوجوب، بل کان بحسبه جواز الطرفین اکنون باز اگر این امر دیگر منضم شده است آیا وجوب حاصل شده و یا هنوز با این انضمام هم وجود و عدم علی السواء است؟

فلم یقف نمی ایستد الحاجة إلى المرجّح لأحدهما. و هكذا حتی ینتهی الأمر إلى مرجّحات و أولویّات غیر متناهیه در نهایت باید منتهی به علت واجب شود و تمام طرق و انحای عدم سدّ گردد و تا طرد همه انحای عدم نگردید علت تامه نمی شود و ممکن

است، و لایکون مع ذلك قد حصل تعین أحد الطرفين، إذ کل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية هرکجا بایستد هنوز علت تامه نشد یأتی الکلام فی استواء نسبة الأولیة المتحققة فیها الغير الموجبة إلى الجانبین بحاله اگر هزاران قید و شرط و معد جمع شود تا به مرحله وجوب نرسید استواء و جواز طرفین به حال خود باقی است مع فرض حصول ما فرض سبباً مرجحاً با اینکه سبب مرجح موجود است، ولی هنوز استوای طرفین است، پس صرف رجحان کافی نیست، پس «مالم یبلغ الرجحان إلى الإيجاب» امکان باقی است. فاستواء نسبة هذه الأولیة إلى طرفی الفعلیة و اللافعلیة مع تحقق تسلك الأسباب الغير المتناهية باقی علی شأنه مراد از فعلیت و لافعلیت همان وجود و عدم است، پس این اولویت هم استوای نسبت به وجود و عدم را درمان نکرد با آنکه اسباب غیر متناهی فراهم آمده است، زیرا به سر حدّ وجوب نرسیده است. من دون آن یقید تعیناً لأحد الطرفين با آنکه شروط و معدات جمع شدند هنوز هم علت تامه نشده و ناقصه است، پس رجحان رجحانی نشد فلایکون ما فرض سبباً مرجحاً سبباً مرجحاً. مفروض آن بود با جمع معدات رجحان پدید آید و شیء تحقق پیدا کند، ولی اینها کاری نرسیدند و برای وی وجود نیاوردند. فقد ظهر أنّ المفروض مستحيل پس علت تامه محال است که علت تامه باشد پس هنوز تحقق ممکن مفروض محال است، زیرا این علت هنوز به مرحله وجوب نرسیده است. اکنون بدون کمک از مطلبی دیگر برهان پیاده شد، و در آن از استحالة ذهاب سلسله علل و معلولات به غیر متناهی کمک گرفته نشد. البته اگر مبرهن بتواند با قطع نظر از این گونه امور برهان را پیاده کند بهتر است؛ مثلاً اگر مبرهن قوی در هندسه بدون استفاده از اشکال هندسی مطلب را پیاده کند خوب است. شیخ در نمط دوم اشارات<sup>۱</sup> در اثبات تناهی ابعاد بدون استعانت از بسیاری مسائل برهان را پیاده کرد و در اینجا نیز آخوند بدون استعانت از بطلان نسلسل، که هنوز وقت طرح آن نرسیده است، مطلب را پیاده فرمود. در مرحله سادسه

فصل چهارم عنوان فصل این است: «فصل في ابطال الدور و التسلسل» و در آن چندین دلیل اقامه می شود که ممکنات، تحققی بالعرض دارند و ناچار باید به متحقق بالذات ختم شوند.

هرچه عارض باشد او را جوهری باید نخست

عقل بر این گفته ما شاهد گویاستی

پس ممکنات باید به طرف منتهی گردند، و اثبات آن با ابطال تسلسل صورت می گیرد که نمی توان گفت همه متحقق باشند و بالفعل متکی به واجب نباشند، ولی اکنون ما از آن کمک نگرفتیم و به طور طبیعی پیش آمدیم که این علل ناقصه و معدّات اگر جمع گردند تا به مرحله وجوب نرسند علت نمی گردند و آنچه را علت فرض کرده بودی علت نشد.

فقد ظهر أنّ المفروض مستحيل من غير أن نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية مراد از مفروض در صورتی که مستقیم معنا کنیم؛ یعنی «ما فرضته علتة تامة» محال است که علت تامه باشد، و متفرع بر آن تحقق ممکن محال است، زیرا سداً جميع انحاء عدم نکرده است. من غير أن نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل و المعلومات، لأنها استحالة تسلسل ممّا لم يحن حينه بعد بعداً خواهد آمد که تسلسل باطل است لذا ما نقداً مطلب را پیاده و ثابت کردیم و احاله به نسیه نمی کنیم بل من جهة أنّ ما فرضناه علتة مخصصة لم يكن إياها همان طور که در المفروض، مستحيل معنا کردیم اینجا تصریح کرد به اینکه با فرض علت مخصصه، علت مخصصه نشد پس مفروض، مستحيل است و علت، علت نشد فكان الشيء غير نفسه مراد از شيء همان علت است؛ یعنی علت، علت نشد و شيء غير خودش شد.

این مطلب را تنظیر به رسیدن همه کثرات به واحد می کنند. پس همان گونه که کثرات باید به واحد منتهی شوند ممکنات نیز باید به حق سبحانه منتهی شود. و در کلام حضرت سید الساجدین که فرمود: «لک یا الهی وحدانیة العدد» گفتند: اگر حق

سبحان واحد عددی نیست پس چگونه حضرت چنین فرمود؟ در پاسخ این پرسش گفتند: این جمله در اصل چنین بود: «لک یا إلهی وحدانیة مثل وحدانیة العدد» پس «وحدانیة العدد» مفعول مطلق یا صفت «وحدانیة» محذوف است که مبتدای می باشد، نه اینکه حق سبحانه واحد عددی باشد، چون در این صورت، وجود صمدی و غیر متناهی نخواهد بود ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. پس همان گونه که همه کثرات به وحدت منتهی می شوند و همه اعداد به وحدانیت و وحدت بر می گردند، همه ممکنات نیز به تو بر می گردند و قائم به تو بوده و تو اصل همه هستی.

و بالجملة الوجوب منتهی سلسلة الإمكانات و امکان مثل عدد، به واحد منتهی می شود، منتهی به واجب می شود، والفعلیة الذاتیة ماسوی الله فعلیت و وجود دارند، اما وجود آنها ذاتی نیست، بلکه از ناحیه غیر آمده است پس فعلیت ذاتیه به منزله وحدت است که همه کثرات و اعداد بر آن منتهی می شود. مبدأ انبئات شعب القوی فعلیت ذاتی مبدأ انقطاع امکان است و شعب قوا و اعدام ملکات باید انقطاع به فعلیت ذاتی پیدا کنند و رشته کار آنها به آنجا منتهی شود. «انبئات» از بت به معنای قطع است. پس این قوا جمع قوه است و در مقابل فعلیت قرار دارد و گاهی قوه گفته می شود و مراد قوه ای از قوای انسان مثلاً می باشد، ولی در اینجا قوه در مقابل فعلیت است. پس همه قوه ها و امور بالقوه به حق سبحانه که رسیدند فعلیت محض پیدا می کنند و مثال اعدام ملکات، مثل این حبه خوشه، و انسان و حیوان نیست و این عدم ملکه با منتهی شدن به واجب بالذات فعلیت می یابد.

فلهذا قيل: إنَّ وجوب الشيء قبل إمكانه این هم یکی از اصول و امهات است و لذا در باب نفس وقتی گفته می شود نفس قدیم است؛ یعنی منشی و مبدأ نفس قدیم است پس به لحاظ اصل شیء، وجوب قبل از امکان است و فعلیته قبل قوته فعلیت ذاتی آن قبل از قوه است، پس در مبادی عالی شیء تحقق پیدا کرد تا به مرحله اخیر رسید و وجوب خارجی یافت و صورته سابقه علی مادته صورت شیء وجود آن است، و نیز

صورت شیء به معنای صور علمیه وی است ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup> که ابتدا شیء در آسمان صورت علمی پیدا می کند و در خزاین الهی وجود سابق دارد، و شیء در کتاب های سابق به قول منظومه<sup>۲</sup> وجود پیدا می کند سپس در مرحله لاحق و مراتب مادون وجود می یابد.

در منظومه و خود اسفار از آن خزاین به «اذهان عالی» تعبیر می کردند، و از مراتب پایین تر به «اذهان سافله». در هر صورت، از موطن علمی به عقول و عالم نفوس و برازخ منفصله رسیده تا در عالم شهادت خود را نشان داده است. و خیره مستول علی شره، در اشارات<sup>۳</sup> و شفاء<sup>۴</sup> به طور مبسوط و مفصل و نیز در منظومه بیان شد که وجود مطلوب و محبوب و خیر است و همه در راه رسیدن به آن هستند، و همه، وجود، یعنی خیر را خواهانند، و از شر، یعنی عدم گریزانند. شر از ناحیه حدود و ماهیات است و همه به دنبال وجود می روند، و شر بالعرض واقع است و خیر بالذات، «سبقت رحمة غضبه». بل وجوده قاهر علی عدمه و رحمة الله سابقة علی غضبه، «یا من سبقت رحمة غضبه».

شهرزوری در نزهة الأرواح از انباز قلوس حکیم، شاگرد جناب لقمان حکیم سخنی سنگین نقل می کند که وی همانند دیگر پیشینیان به ایجا و رمز و اشاره سخن می گفت. ایشان می گفت برای فهمیدن حقایق عالم بالا نمی توان به یک باره آنها را فهمید، بلکه ابتدا باید متوسط و برزخ را، که هم دارای عالم بالاست و هم دارای عالم پایین، فهمید تا پس از فهم آن متوسط، بالا را فهمید. ایشان این برزخ را نفس می دانست و می گفت معرفت نفس باعث می شود که جواهر عالی را بتوان فهمید، زیرا نفس هم با بدن

۱. سجده (۳۱) آیه ۵

۲. ر.ک: شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۸۲ و نیز تعلیقه مرحوم سبزواری.

۳. شیخ در اشارات، نمط ۵، فصل ۱۲، مفاض را وجود دانسته و در صفحه ۱۳۴ فرمود: «قالوا... إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والوجود».

۴. شفاء، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، مقاله ۶، فصل ۷، ص ۴۲۸ و نیز ر.ک: در بحث خیرات و شرور.

است و هم دارای تجرد، هم برزخ دارد و هم واحد عالم بالاتر است و هم دارای اینجاست. پس:

مرا به هیچ کتابی دگر حواله مکن      که من حقیقت خود را کتاب می بینم  
از جمله چیزهایی که در خود می بینم رحمت و غضب است. رحمت و عطف و  
پدر و مادری اقتضا می کند که فرزند را به مدرسه فرستاده و برای ترغیب و تشویق  
وی وعده ها و بشارت ها و جایزه ها در نظر گیرد و چه قدر ناز و نوازش کند، این  
رحمت است، ولی اگر کودک پس از مدتی کوتاهی کند چه مقدار دعوا و تشر با وی  
دارند و شاید هم دستی برای وی بلند کنند تا وی به کمال برسد، این غضب است، ولی  
این غضب بالعرض پیش آمده است، اما اصل همان رحمت، یعنی رسیدن وی به کمال  
هدف است. پس غضب عارضی است و رحمت اصلی، و خود این غضب هم رحمت است.

در بلا هم می چشم لذات او      مات اویم مات اویم مات او  
عقل ار دشنامم دهد من راضی ام      چون که فیضی بخشد از فیاضی ام  
احمق ار حلوا نهد اندر لبم      من از آن حلوای او اندر تبم  
جناب سید ساجدین علیه السلام فرمود: خداوند جهنم را تازیانه خلق خویش قرار داد که  
آنها را با تازیانه به سوی بهشت ببرد. پس جهنم هم رحمت الهی و لطف الهی است تا  
با این تازیانه خلق به بهشت رانده شوند، «اقرأ و ارق».

و بالجملة... ترجیحاً ایجاباً همان طور که بیان شد ترجیح رجحانی کاری از پیش نمی برد.

### فصل شانزدهم: کل ممکن محفوف بالوجوبین و بالامتناعین

فصل ۱۶: فی أن الممكن محفوف بالوجوبین و بالامتناعین... \* مطلبی که قبلاً به اشاره  
آن را بیان می کردیم اکنون نوبت بیان آن به تفصیل رسیده است. بیان کردیم که حکمت  
متکفل اثبات موضوعات سایر علوم است و مبادی تصدیقی و قضایای حد وسط و

براهین دیگر علوم در این علوم اثبات می‌شود، و آنچه در هر علمی از آن بحث می‌شود موجودات متحقق است. موضوع بحث در هر علمی موجود است و لذا معدوم در هیچ علمی اصالتاً مورد بحث نیست، بلکه اگر عدمی در جایی لحاظ می‌شود به اعتبار وجود و احکام آن است. پس بحث از عدم در حکمت استطرادی و تطفلی و به تبع وجود است، والا عدم در خارج واقعیت ندارد تا چیزی از او استفاده، و موضوع مسأله و قضیه علمی گردد، و منشأ اثری شود. انسان عاقل به دنبال هیچ و پوچ نمی‌گردد، پس اگر بحث عدم در میان می‌آید به نحو طفیلی است. اکنون مطلبی را درباره ممکن موجود بیان می‌کنیم که در معدوم و ممتنع نیز پیاده می‌شود، ولی با طرح بحث در موجود، آن بحث هم روشن می‌شود. شیء موجود در خارج را از دو طرف، وجوب احاطه کرده است و آن محفوف و پیچیده و مکشف به دو وجوب است: وجوب سابق، که در دو فصل قبل عنوان شد، و روشن شد که طرفین وجود و عدم در ممکن من حیث هو همانند دو کفه ترازوست که هیچ یک بر دیگری رجحان ندارد، پس باید مرجحی در خارج یکی از آن دو را ترجیح دهد و به بود یا نبود رجحان دهد تا شیء در خارج تحقق پیدا کند، و البته در دنباله حرف گفته شد که رجحان تنها کافی نیست، بلکه باید شیء در خارج وجوب یابد تا محقق شود پس مطلق رجحان کافی نیست، بلکه رجحان وجوبی باعث انصباع شیء به صبغ وجود می‌شود، پس این شیء مسبوق به وجوب است و این وجوب از ناحیه علت است. این یک وجوب که از یک طرف ممکن را در برگرفته است. از طرف دیگر هم وجوب دیگری او را احاطه کرده است که لاحق به اوست و آن از ناحیه محمول است که وجوب بشرط محمول به آن گفته می‌شود. در این قضیه: «زید لیس بکاتب مادام کاتباً» جمع بین متناقضین شده پس معلوم می‌شود که این قضیه باید چنین عنوان شود: «زید مادامی که کاتب است کتابت برای او ضرورت دارد» و ثبوت کتابت برای موضوع بشرط محمول و مادام المحمول و حین المحمول و وقت المحمول ضرورت دارد. پس این محمول به یکی از اقسام

پنج گانه مشروطه برای موضوع به لحاظ بود محمول برای موضوع ضرورت دارد، پس در اقسام پنج گانه مشروطه هر کدام تحقق پیدا کردند ثبوت محمول برای موضوع به ضرورت است؛ یعنی «یجب» است و این ضرورت به حسب محمول را نمی توان برداشت. و هر چه که در خارج متحقق است احوال و احکامش به این دو قضیه منحل می شود و به تحلیل و تفصیل این دو قضیه از هر متحقی بیرون می آید. از جنبه سابق تا علت وی به مرحله وجوب نرسد این ممکن طارد و صاّد جمیع انحای عدم نشده و تحقق پیدا نمی کند و علت تامه آن تا تحقق پیدا نکند، وی موجود نمی گردد، و بعد از تحقق علت تامه در حالت وجود و مادام کونه موجوداً، یک وصفی برای محمول ثابت است که ضرورت ثبوت این محمول برای موضوع است. البته خود محمول وصف است، ولی همین محمول به یکی از ضرورت های پنج گانه مشروطه وجوب دارد. پس این وصف، وصفی به نام وجوب دارد که خودش در حال وجود برای موضوع ثابت است. بنابراین ثبوت محمول برای موضوع واجب و ضروری است. بنابراین این فصل را می خواهیم در این امر بگذرانیم که «کل ممکن محفوف بالوجوبین».

وقتی وجوبین معلوم شد، امتناعین هم به طفیل آن معلوم خواهد شد، و حرف آن را هم به میان می آوریم. حالا اگر چیزی تحقق پیدا نکرد و به وزان موجود علت وی معتنع بود پس امتناع سابق وی از ناحیه عدم علت می آید، و امتناع لاحق از ناحیه مادام کونه معدوماً، که ضرورت بشرط محمول است، نیز دارد. یک نحوه تجزیه و تحلیل این جمله «مادام کونه معدوماً یجب» این است که معدوم منشأ اثر نبوده باشد «مادام کونه معدوماً محال است که ماضی باشد و ناطق گردد و دارای تحرک و دیگر صفات باشد پس «مادام کونه معدوماً محال است اوصاف وجود برای وی آورده شود. این ما مضی فی الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للمکن الناشئ صفت «الوجوب» من قَبْلَ المرجع التام مرجحی که به ایجاب رسید لأحد طرفی الوجود و العدم قبل تحققه.

همین مطلب، که در تحقق بیان می کنید و وجوب سابق علت را در جانب وجود

بیان می‌نمایید، در باب عدم ممتنع نیز به وزان وجود امتناع بگویید و بازائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعینه. پس هر ممکنی به دو وجوب و به دو امتناع با همدیگر متصف می‌شود، زیرا ممکن موجود مسبوق به وجوب علت خود می‌باشد، چنان که در فصل سابق گذشت، و به وجوب لاحق متصف است و این وجوب موسوم به ضرورت به حسب محمول است. پس همان طور که محفوف به دو وجوب است محفوف به دو امتناع نیز می‌باشد، زیرا معنای وجوب علت، آن است که عدم علت، ممتنع است و معنای وجوب لاحق آن است که عدم آن به حسب محمول ممتنع است پس ممکن محفوف به این چهار وجوب و امتناع است پس دو وجوب اصل است، و دو امتناع متفرع بر آن. همین سخن در باب ممکن معدوم می‌آید؛ ممکن معدوم به دو امتناع سابق و لاحق محفوف است، سپس بر این دو امتناع دو وجوب سابق و لاحق متفرع می‌باشد؛ به این معنا که امتناع سابق وجوب امتناع دارد و امتناع لاحق نیز وجوب امتناع دارد، پس این دو امتناع اصل است و این دو وجوب متفرع بر آن دو. پس معنای عبارت چنین است: در ازای آن امتناع سابق است که اقتضای علت همان طرف ناشی می‌شود؛ یعنی از وجوب علت، امتناع ناشی می‌شود که سابق است.

ثم بعد تحقق الوجود أو العدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف الماهية بأحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيثي بعد از آن وجوب و امتناع سابق، وجوب و امتناع لاحق عارض می‌شود. این در منطق به قضیه ضروریه منطقی شهرت دارد. در منطق از ثبوت محمول برای موضوع در هر ناحیه آمده باشد به «ضرورت» تعبیر می‌شود. منطق کاری به این ندارد که از ناحیه علت وی آمده یا نه، بلکه منطق در همین ضرورت بحث می‌کند. در فلسفه از منشأ این ضرورت سخن گفته می‌شود و منطق مقدمه فلسفه است و کاری ندارد که اشیاء تحقق پیدا کرده آیا علت می‌خواهند یا نه، و علت آنها باید واجب بالذات باشد سلسله موجودات باید منتهی به طرف

شوند. تنها منطق وقتی نظر به محمول پیدا می‌کند می‌گوید: این برای این موضوع ثابت است و نام قضیه ضروریه را بر آن می‌نهد، ولی آیا از ناحیه وجود علت این وجوب آمده است و بعد از آن این محمول برای موضوع ضرورت پیدا کرده و ضرورت بر حسب محمول شده این سخن در عرصه منطق طرح نمی‌شود و مربوط به بحث فلسفی است. پس در این قسم، که قضیه ضرورت به حسب محمول است همان قضیه ضروریه منطقی است، چون منطقی کاری به اثبات علت و علل و وجوب سابق و امثال آنها ندارد.

پس در زمان اتصاف ماهیت به یکی از دو وصف وجود و یا عدم از جهت اتصاف به یکی از آنها این اعتبار تحیتی و حیثیت را می‌خواهیم به طوری تعمیم دهیم تا هر پنج قسم از قضایای مشروطه را شامل شود. پس شیء در صورت وجود محمول، محمول برای او ضرورت دارد و با حیثیت محمولی و وجود محمولی نمی‌توان گفت ضرورت ندارد اگر شیء کاتب است، حیثیت دوام کاتب نمی‌توان کتابت را از وی سلب کرد پس «زید لیس بکاتب مادام کاتباً غلط است و این «مادام کاتباً» تحیت بر حیثیت کتابت را رساند که این محمول با این حیث برای موضوع ضرورت دارد. فإنَّ كلَّ صفةٍ يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وجود هر صفتی (و از جمله این صفات محمول است، و البته همه محمول‌ها صفت موضوع خودشان هستند، چنان که «زید کاتب» کاتب صفت زید است) برای موصوف به هنگام اتصاف وی به صفت، واجب است. «حين الاتصاف بها» حین تحیتی است؛ یعنی حین اتصاف موضوع به آن صفت از حیث اتصاف به آن صفت، که البته تأکید است و همان تحیت را می‌رساند. البته قضیه ضروریه منطقیه وقتی در فلسفه به آن نگاه شود در این مورد به آن ضرورت بر حسب محمول و بشرط محمول گفته می‌شود، و الا منطقی همان کلمه قضیه را بر آن اطلاق می‌کند و وقتی قضیه ضروریه می‌گوید، یعنی قضیه ضروریه به حسب محمول، وی کاری به حسب علت ندارد و

بحث آن مربوط به منطقی نیست. و هذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول.

همان گونه که در قسمت اول علت به وجوب رسید و با تمام شدن علت و فراهم آمدن شرایط وجوب حاصل شده بود و شیء واجب شد، و در ازای آن امتناع عدم مطرح گردید، در اینجا نیز وجوب لاحق در ازای آن عدم لاحق است و در قبال ضرورت به حسب محمول امتناع به حسب محمول قرار دارد، پس از وجوب محمول برای موضوع نقیض آن، یعنی امتناع عدم محمول برای موضوع، یعنی امتناع لاحق درست شود پس وجود شیء مسبوق به دو وجوب سابق و لاحق، و عدم آن به دو امتناع سابق و لاحق محفوف است، بنابراین هر ممکن در صورت تحقق دارای وجوب و لاحق است که اصلی بوده و دارای دو امتناع سابق و لاحق است که متفرع بر آن وجوب است. اکنون همین مطلب را در باب عدم ممکن سریان می دهد، و می گوید: فکل ممکن سواء كان موجوداً أو معدوماً لنفسه أو لغيره، فإنه يكتنفه الوجوبان و الامتناعان بحسب ملاحظه العقل، و لا يمكن الخلوقَ عنهما بحسب نفس الأمر عنهما... لا باعتبار الوجود و لا باعتبار العدم، یعنی ممکن معدوم و موجود هر دو در این حکم شریکند، چون در باب وجود مطلب بیان شد، و در باب عدم چنین است که اگر علت نیامد و تحقق علت ممتنع بود پس معلول هم ممتنع می شود و این امتناع برای شیء وجوب دارد. بنابراین امتناع سابق اصلی و وجوب سابق متفرع بر آن را حساب رسیدیم. اکنون اگر محمول با این موضوع سنجیده نشود، در حال عدم برای وی ممتنع است. پس امتناع لاحق و متفرع بر آن وجوب عدم محمول برای ممکن متفرع بر آن است. پس هر شیء به امتناع سابق اصلی و وجوب سابق فرع بر آن و امتناع لاحق اصلی و وجوب لاحق متفرع بر آن متصف است.<sup>۱</sup>

۱. این سخن با توجه به مطالب درس بعدی و نیز پاورقی حضرت استاد تنظیم شده است و الا در این درس

اینکه فرمود عقل چنین ملاحظه‌ای کرده است (بملاحظه العقل) مراد آن است که از راه تجلیل این حقایق و نیامدن و آمدن علت چنین می‌توان گفت. به اینکه با علت تامه باید رجحان وجوبی آید و شیء موجود گردد و در حال عدم نیز عدم وجوب دارد و از راه نیامدن علت و امتناع آن امتناع درست می‌شود. و ممکن به حسب نفس الامر از این اعتبارات، یعنی دو وجوب و دو امتناع خالی نیست، خواه ممکن موجود و خواه ممکن معدوم، چنان که بیان شد. پس ممکن با اعتبار وجود و با اعتبار عدم از این اعتبارات خالی نیست. و إن كانت ماهیة الممكن فی نفسها و بما هی بحسبه علی طباع الإمكان الصرف خالية عن الجميع.

اکنون که ماهیت با وجود است و حین کونها موجوده می‌باشد و مقترن با وجود و در ظرف وجود است باز ماهیت ممکن اگر فی نفسها لحاظ شود، گرچه با وجود قرین است به لحاظ ذات خود وی امکان از وی دست بردار نیست. پس خود ماهیت من حیث هی با صرف نظر از وجود و عدم، امکان دارد. و امکان از همه حالات با او همراه است. پس با انصباع به رنگ وجود، باز ماهیت به حال خود، یعنی به امکان باقی است، ولی اگر در حال وجود وجوب، وجود را می‌آوریم وجوب وصف وجود است، لذا اگر از این وجود چشم بپوشیم و خودش را من حیث هی در نظر بگیریم با آنکه در کنار موجود نشسته است مستوفی الطرفین است و لذا فرمود: «و بما هی»، یعنی به آنچه ماهیت به حسب آن جز بر طبیعت امکان صرف است پس «بحسبه» به «ما» برمی‌گردد و مراد از «ما»، یعنی اقتضای ذاتی ماهیت که از ماهیت دست بردار نیست پس ماهیت به دلیل اقتضای ذاتی دارای طبیعت امکان است، و البته خود امکان از لوازم ماهیت من حیث هی می‌باشد و جزء و داخل در معنای ماهیت نیست. پس وقتی از ذات و ذاتی ماهیت بیرون آمدید و از اجزای ذاتی باب ایساغوجی که در حاق وی

می باشد بیرون آمدید، ماهیت، لازمی به نام امکان دارد که البته از وی غیر قابل انفکاک است. گرچه مفهوم و ذاتی باب ایساغوجی نیست، ذاتی باب برهان به معنای عارض لازم وی است. اکنون که امکان با این همه قرابت به ممکن داخل در ذات وی نیست پس ضرورت وجودی سابق و لاحق و ضرورت عدمی سابق و لاحق هم در ذات ماهیت داخل نیست. لذا فرمود: *أما عدم الخلوعن الوجوب السابق وجوداً و عدماً كذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مرّ.*

در درس قبل چگونگی ماهیت من حیث هی و مقارنت آن با وجود و وجوب و اینکه در این حال نیز بر حال خود می باشد گذشت پس ممکن در حال وجود و عدم از وجوب سابق خالی نیست، چنان که در حال وجود و عدم از امتناع سابق خالی نیست، همان طور که گذشت. پس در حال وجود وجوب سابق اصلی و امتناع سابق متفرع بر آن و در حال عدم امتناع سابق اصلی و وجوب متفرع بر آن متحقق است.

و *أما الوجوب و الامتناع اللاحقان. فلأن الوجود محمولاً كان أو رابطة ينافي عدمه و العدم، الوجود المقابل له فإمكان العدم في زمان الوجود و معه، يساوق جواز الاقتران بين النقيضين، فيلزم استحالة ذلك الإمكان، و استحالة تقتضي استحالة العدم، المساوق لوجوب مقابله الذي هو الوجود، و كذلك حكم إمكان وجود الشيء حين عدمه، فقد ثبت ما ادّعيناه.* قبلاً درباره مفاد هل بسیطه، که محمول آن وجود مطلق است، بحث شد. در «زید موجود» ثبوت خود شیء مورد نظر است و به آن مفاد کان تامه می گویند و در جایی که وجود مقید برای موضوع ثابت است و «زید له الكتابة» است و زید کاتب می باشد به آن مفاد هل مرکبه و یا مفاد کان ناقصه می گفتند، چنان که اولی به وجود محمولی، که خود وجود محمول شده است، و دومی به وجود رابطی تعبیر می شد، امروز لفظ دیگری برای بیان همان دو معنا ذکر می شود: به اولی عقد اتحادی و به دومی عقد ارتباطی گفته شد. پس به اولی، وجود محمولی، هل بسیطه، کان تامه و عقد اتحادی و به دومی، وجود رابطی، هل مرکبه، کان ناقصه و عقد ارتباطی گفته می شود. و یا به

محمول در اول وجود مطلق و در دوم وجود مقید می‌گویند. پس این از جهت الفاظ که مترادفند و هر کدام به جهتی بر معنای مزبور اطلاق می‌شود اکنون می‌خواهد وجوب و امتناع لاحق را بیان کند و می‌فرماید وقتی شیء تحقق پیدا کرد و در خارج موجود شد موجودیت وی با عدم منافی است و نمی‌توان گفت «زید لیس بکاتب مادام کاتباً» و «زید لیس لموجود مادام موجوداً» این تناقض است. پس در جمله «ینافی عدمه» یعنی وجود محمول و منافی با عدم محمول است، و نیز این جمله «والعدم، الوجود المقابل له» «والعدم» عطف بر «الوجود» است لذا منصوب است، و به قرینه، فعل «ینافی» را نیاورده است و «الوجود» منصوب به «أَنْ» است؛ یعنی جمله چنین می‌شود: «فلانُ العدم ینافی الوجود المقابل له» پس عدم با وجود که مقابل اوست منافی است. و در حال عدم، شیء نمی‌تواند موجود باشد، پس در اول وجوب لاحق و در دوم امتناع لاحق پدید می‌آید، زیرا در صورت وجود اگر احتمال عدم رود و شیء در حال وجود ممکن العدم باشد؛ یعنی در حال وجود ممکن العدم باشد؛ یعنی در حالی که مقترن به وجود است و در زمان وجود امکان عدم رود پس احتمال اجتماع دو نقیض می‌رود، زیرا الآن وجود دارد و در همین حال عدم هم از او منتفی نیست و احتمال آن می‌رود. پس چون احتمال اجتماع نقیضین مثل اجتماع نقیضین محال است، پس این امکان عدم، محال است. پس در زمان وجود و مع الوجود امکان عدم غلط است، زیرا با امکان عدم، جواز اجتماع نقیضین می‌شود. پس مراد از «ذلك الإمكان» در «استحالة ذلك الامکان»، یعنی امکان عدم، و استحالة امکان عدم، اقتضای استحالة عدم می‌کند. پس در حال وجود، عدم مستحیل است «المساوق لوجوب مقابله الذي هو الوجود» پس این معنا مساوق با وجوب مقابل آن یا وجوب وجود است پس مطلوب که ضرورت بر حسب محمول است ثابت شد. پس امکان عدم راه ندارد، پس عدم مستحیل است و چون عدم مستحیل شد وجود آن محقق و ضرورت دارد و این ضرورت به حسب محمول است و بر همین وزان در جانب عدم شیء

امتناع لاحق ثابت می شود، زیرا همان طور که در حین وجود امکان عدم مستحیل بود، اکنون نیز در حین عدم امکان وجود مستحیل است، زیرا جواز اجتماع نقیضین می شود. پس امکان وجود محال است، پس وجود محال است و این ثابت می کند که عدم ضرورت دارد. بنابراین امتناع لاحق و امتناع به حسب محمول ثابت شد.

اکنون می دانیم که بر طبق حکمت ذایعه امکان بر روی ماهیت رفته است و امکان بر روی وجود نیامده است، چنان که این امکان به معنای استوای وجود و عدم برای ماهیت است، ولی ما علاوه بر این معنا معنایی دیگر برای امکان در نظر داریم، و آن آوردن امکان بر سر وجود است اما این امکان به آن معنا نیست، بلکه امکان وجودی به معنای امکان نوری و فقری و اضافه اشراقی است، پس ماهیت من حیث هی، ولو رنگ وجود هم بگیرد، امکان ذاتی اوست و از او دست بردار نیست، ولی آیا می توان درباره وجود هم بگوییم امکان وجودی، خواه وجود باشد و خواه نباشد برای وجود می باشد؟ بآندکی توجه معلوم می شود که این معنا در امکان وجودی راه ندارد، زیرا با رفع علت، ممکن هیچ محض و صرف عدم است و تقرری ندارد، تا وصف امکان برای آن آورده شود و آنکه در موطنی می توان بدون وجود و عدم برای وی تقرری فرض کرد و وصف امکان را برای آن آورد ماهیت است که در دعای ذهن تقرری دارد و صفتی برای آن می توان آورد و به او ماهیت ممکنه گفته می شود، و الا وجود اگر برداشته شود، هیچ است و بطلان محض و صرف عدم است، پس صفتی هم ندارد و شأنی ندارد تا در موطنی در موطن حکمی برای آن بیاوریم و بگوییم امکان برای او ثابت است.

و متا يجب أن يعلم أنه كما أن الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق أيضاً، و هكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعاً بالغير، إذا أريد من الممكن ماهيته، وأما إذا أريد وجوده، فالأخيران من الوجوب و الامتناع ذاتيان له. «بالغير» متعلق به محذوف، خبر «أن الوجوب السابق» است، زیرا ممکن بالغير، چنان که گفته شد، معنا ندارد؛ یعنی همان گونه که وجوب سابق بالغير است وجوب لاحق نیز بالغير است، چنان که در

امتناع سابق و لاحق هم بالغیر است. این مطلب در صورتی است که مراد از ممکن، ماهیت آن باشد، ولی اگر امکان وجودی مورد کلام باشد و چون وجوب و امتناع لاحق را برای وجود در نظر بگیریم؛ یعنی وجوب به شرط محمول و امتناع به شرط محمول برای وجود ذاتی است. پس وجود ممکن، و نه ماهیت آن، وجوب ذاتی وی می باشد و مراد از ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی نیست که جزء ذات باشد، و شیء مصداق آن مفهوم باشد، چنان که گذشت، بلکه ذاتی اعم از آن، یعنی ذاتی باب برهان، که شامل لوازم می شد، پس شیء مصدوق مفهوم وجوب قرار می گیرد، گرچه در ذات وجود داخل نیست، ولی از وی دست بردار هم نیست و وجود مصدوق وجوب است، زیرا در باب وجود نوع و جنس و فصل راه ندارد تا مصداق آنها شود، پس اینها از احکام ماهیات است و در وجود نمی آید، پس ذاتی باب برهان مراد است.

چون در قسمت فوق دو «إذا أريد» داشت اکنون به بررسی اول، یعنی وجوب سابق و وجوب لاحق غیری ماهیت می پردازد و می گوید: *أما بيان الأوّل، فلأنّ الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور، إنّما هي الماهية بشرط الوجود على أن يكون الوجود خارجاً عنها، لا مجموع الماهية مفهوم الوجود، فالماهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق، و ضرورة وجودها بحسب الواقع لا تتفكّ عن إمكانه لها بحسب نفسها.* در کتب قوم ماهیت را متصف به وجود می نمایند، مادامی که موجود است وی را واجب می دانند؛ یعنی وجود را برای آن ضروری می دانند پس وجود خارج از آن است ولو اینکه ماهیت مع الوجود باشد، پس وجوب بر روی مجموع ماهیت و وجود نرفته، بلکه روی ماهیت رفته است البته ماهیتی که مع الوجود است، در حالی که اگر وجوب روی مجموع ماهیت رفته باشد؛ یعنی موضوع وجوب مرکب از این دو چیز باشد درباره این قضیه باید چه گفت. آیا صحیح است که بگوییم موضوعی که ماهیت و وجود است برای وی وجود ضرورت و وجوب دارد؟ و چون این قضیه صحیح نیست پس باید گفت: «هل الماهية يجب له الوجود» یا «وجب له الوجود؟»

پس حکم وجوب روی ماهیت رفته است، نه ماهیت، و وجود دارای وجود شدند، پس وجود محمول آن است. اکنون که وجود محمول برای ماهیت است پس ماهیت موصوف بوده و موصوف متقدم بر صفت، یعنی وجود است. البته قبلاً بیان شد که این تقدم در ذهن است «الشيء تقرر فأمکن فاحتاج فأوجب فوجد فوجد». پس ماهیت موجود متقدم بر وجوب لاحق است. در تتمه فرمود: «ضرورة وجودها بحسب الواقع». مراد از این امکان وقوعی است، یعنی ماهیت در خارج به حسب وقوع ضرورت وجود دارد، پس ماهیتی که به حسب واقع، یعنی امکان وقوعی اش در این موطن تحقق یافته است، از امکان به حسب ذات منفک نیست «لا تنفک عن امکانه لا بحسب نفسها»، زیرا با آنکه در کنف وجود است و رنگ وجود گرفته است؛ وجود معیت با او دارد، و قضیه حینیه و مع الوجود است؛ یعنی حین هی مع الوجود است، ولی در مقام ذات امکان برای وی حاصل است و چنین نیست که ثبوت امکان برای ماهیت بشرط الوجود باشد که در این صورت برای ماهیت من حیث هی امکان لزوم ندارد، چنانکه قبلاً در مثال حرکت و تغییر جسم گفته آمد که جسم وقتی وجود جسمانی یافت و به شرط وجود گردید متغیر و متبدل و متحرک است، و لذا اگر فرض شود که صفتی به صورت قضیه حینیه برای ماهیت ثابت باشد و مع الوجود و شرط الوجود باشد اگر از وی دست بردار نبود. پس این قسمت اول در بیان «إذا أريد من الممكن الماهية» اکنون بیان «إذا أريد وجوده» می نماید که مراد از ممکن وجود امکانی است، و علت اطلاق امکان بر وجود را بیان می داریم.

و أما بیان الثاني، فلأن صدق المفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث إنها ضرورة ذاتية مادامت الذات متحققة، وليست نسبة الشيء إلى نفسه بالإمكان، بل بالوجوب. اگر مفهوم وجود را با هر وجودی بسنجیم می یابیم که همان گونه که ذاتیات شیء بر شیء صادق است، مفهوم وجود بر وی صادق می باشد، ولی مراد از صدق آمدن به صورت ذاتی آن نیست که مفهوم وجود ماهیت کلی است و

وجود مصداق آن است، زیرا چنین معنایی در باب جنس و فصل و نوع است لذا شهرت دارد به ذاتی باب ایساغوجی و کلیات خمس. به همین خاطر در این باب به آن مصداق می‌گویند، ولی در باب ذاتی باب برهان به آن مصدوق می‌گویند، و ذاتی باب برهان بر لوازم و اعم از آن اطلاق شود، پس صدق مفهوم وجود ذاتی باب برهان است و وجود مصدوق آن است.

حضرت استاد، جناب علامه طباطبائی رحمته الله در تعلیقه خود در این باب بر مرحوم آخوند اشکال کرد و فرمود: اطلاق ذاتی بر وجود روا نیست و ذاتی مربوط به باب ماهیات است، پاسخ آن است که مراد مرحوم آخوند از ذاتی، ذاتی باب برهان است و این صدق مصداقی نیست و مصدوقی است، و این تعلیقه در این موطن جا ندارد و اشکال تنها از اطلاق کلمه ذاتی پیش آمده است که به ذهن تبادر به ذاتی باب ایساغوجی کرده است. پس مفهوم وجود و معنای عام بر وجود امکانی ذاتاً صادق است و این صدق از باب ذاتی باب ایساغوجی نیست، بلکه از باب ذاتی باب برهان است و چون ذات هرچیز برای خودش ثابت است و مادامی که ذات متحقق باشد و ذات وی هم وجود می‌باشد، پس وجود برای خود وی ضرورت ذاتی مادام الذات دارد لذا فرمود: «من حیث إنها ضرورية ذاتية مادامت الذات متحققة.» و چون خود وجود وجود است، و هرچیز خودش برای خودش ضروری الثبوت است لذا نسبت وجود به خودش به امکان نیست، به وجوب است. طبق این مقدمه، که اثبات هر چیز برای خودش ضروری است و مراد از «بالامکان» در عبارت، به معنای استوائیت شیء به وجود و عدم است؛ یعنی امکان به معنای متعارف است نه امکان به معنای امکان فقری نوری و ظلی و تعلقی، چون امکان به این معنا اضافه اشراقی و نفس وجوب است.

سخن در «مما یجب أن یعلم» تا اینجا این بود\* که گاهی اطلاق امکان بر ممکن

می‌شود و مراد امکان ماهوی است و در این صورت وجوب سابق و لاحق متفرعاً بر آنها امتناع سابق و لاحق بالغیر است. این امکان، که از لوازم ماهیت است، همین معنای متعارف امکان است و در باب عناصر عقود و مواد همین امکان مراد است و ماهیت همیشه واجد این امکان است و امکان وی از ناحیه وجود نیامده است و مع الوجود و حین هو وجود و به شرط وجود نیست، بلکه لازم غیر قابل انفکاک است. لذا حتی در حالت وجود اگر ماهیت را من حیث هی در نظر بگیریم باز امکان برای طبیعت وی ثابت است پس وجوب سابق و لاحق به لحاظ علت برای وی حاصل است و خود وی حتی در این حالت وجود و وجوب بر همان امکان ذاتی خود باقی است، به همین خاطر فرض عدم علت و عدم وجوب در ماهیت محتمل و رواست، البته ماهیت در خارج به تبع وجود موجود است و خود ماهیت، که عبارت از حد وجود و نفاد و پایان وجود است، در خارج نمودی ندارد، بلکه سلطان ظهور ماهیت در وعای ذهن است و در ذهن جنس و فصل در حدود خود را نشان می‌دهد، و آنها به عنوان معقولات ثانیه منشأ ذهن هستند، پس ذهن حدود و نفاد وجود را می‌بیند و در مقابل در صقع خود، آنها را تقرر می‌دهد و انشاء می‌کند، و سان می‌دهد، و لذا در وعای ذهن ماهیت ظهوری دارد، ولی در خارج سلطان وجود حکمفرماست و ماهیت گم است و ظهور و بروزی ندارد. پس اگر وجود برای ماهیت نباشد خارج منتفی است، ولی در متن ذهن ماهیت تقرر خویش را از دست نمی‌دهد و نفس الامر است، ولی بانیا آمدن علت از بین نمی‌رود، زیرا نفس الامر مراتب دارد و یک مرتبه آن در ذهن است و مرتبه دیگر، که خارج است، ولو موجود نباشد ضرری به ماهیت نمی‌زند. پس دفع علت ماهیت ممکن است؛ آیا ممکن به معنای وجود را می‌توان همانند ماهیت تصویر کرد؟ آیا می‌توان گفت: علت وجود نیامد و وجود تقرری دارد و در این حال امکان برای وی ثابت است؟ این فرض در باب وجود و امکان وجودی صحیح نیست، زیرا وقتی علت وجود نیامده باشد؛ یعنی خود این وجود نیامده است پس بطلان محض و

عدم محض است و تقرری جداگانه برای آن نمی توان در نظر گرفت، پس ذات وجود بستگی به علت دارد و باریع علت چیزی باقی نیست و ذاتی در بین نمی ماند تا درباره آن بتوان گفتگو کرد. پس ممکن به معنای ماهیت موجوده و ممکن به معنای وجود متحقق در خارج تفاوت دارند، چنان که بیان شد، وجود ذاتی ممکن وجودی است چنان که وجوب نیز ذاتی اوست، ولی در ماهیت، نه وجوب و نه وجود ذاتی او نیست، بلکه از ناحیه غیر و به طفیل وجود موجود بوده و واجب است و دارای وجوب سابق و لاحق گردیده است، و نیز به این نکته تذکر دادیم که اطلاق ذاتی بودن مفهوم وجود بر وجود از باب ذاتی باب برهان است و نه ذاتی باب ایساغوجی و کلیات خمس، که در باب ماهیات و اجناس و فصول آن است، و وجود نه جنس است و نه فصل و نه نوع، و چون وجود ذاتی اوست و مادام الذات خود شیء برای خود شیء ثابت است و نمی توان ذات شی را از خود او برداشت، به همین خاطر نسبت شیء به خودش امکانی نیست، بلکه شیء برای خودش ضروری الثبوت است پس نسبت شیء به خودش وجوب دارد.

اکنون استدراکی دارند و با «نعم» همان مطلبی را که اکنون بیان کردیم و گفتیم برداشت علت وجود و وقوع وی برداشت وجود است پس با فرض عدم علت تقرری ندارد و محض عدم و صرف نفی و هیچ است پس صفتی ندارد، بر خلاف ماهیت که اگر هم با وجود همنشین نشود، در موطنی تقرر دارد: نعم، لوجردت الوجودات الخاصة الإمكانية بحسب الفرض عن تعلّقها بجاعلها لم يبق لها عين و ذات أصلاً اگر وجودات خاصة امکانی، یعنی این وجود و آن وجود را به حسب فرض از تعلق به جاعل برکنار بگیریم و مجرد نماییم و برای وجودات خاصة عين ذات و تقرری باقی نمی ماند، اما ماهیت ها چنین نیستند، زیرا ذاتاً ممکن هستند و برای آنها می توان تقرری فرض کرد لذا فرمود: بخلاف الماهیات، فإنّها حين صدور وجودها عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود. گرچه ماهیات اکنون با وجود همنشین هستند، و به لحاظ وجوب لاحق واجبند، اما همین اکنون اگر به خود ماهیات نظر شود، وجود و

عدم برای ذات وی علی السواء است و اگر وجود را از آن برداریم تقرری برای آن متصور است که در ذهن این ظهور و تقرر بیش از خارج است و نمی توان وجودات خاصه را با ماهیات قیاس کرد. اکنون نتیجه گیری می کند: فکل عقد اتحادي أو ارتباطي. عقد اتحادی در هلیات بسیطه و ثبوت شیء است آنجا که موجود محمول بوده و مطلق وجود بر شیء حمل می شود مثل «زید موجود» ولی در عقد ارتباطی، محمول وجود مقید است و آن قضیه از هلیات مرکبه و کان ناقصه است، چنان که در صورت اول قضیه مفاد کان تامه می باشد. پس در هر قضیه اتحادی و ارتباطی از وجوب لاحق و ضرورت به حسب محمول خالی نیست لذا فرمود: لا یخلو عن الوجوب اللاحق و الضرورة بحسب المحمول. برخی از حواشی نسخ خطی در این بخش از عبارت مطالبی را فرمودند که مربوط به عبارت نمی شود و درباره «داخلاً و خارجاً» که چند سطر دیگر می آید، به طور متعارف فرمایش هایی فرمودند، در حالی که به اصطلاح و مبانی منطق توجه نکردند. مرحوم آخوند می فرماید: این وجوب لاحق ممکن است با ضرورت ازلی همراه شود و ممکن است ضرورت های دیگر با وی مقترن باشد لذا فرمود: سواء اقترن ذلك وجوب لاحق بالضرورة المطلقة الأزلیة قبلاً در منطق و نیز در فصل یازدهم همین مرحله، که اشاره به ذنابه فصل اول است، همین منهج فرق ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی و تفاوت آنها با ضرورت به شرط وصف بیان شد. ضرورت ازلیه هیچ گونه قید و شرطی ندارد حتی قید مادام الذات نیز برای آن نیست، و در ضرورت ذاتیه محمول برای موضوع مادام الذات ثابت است و در ضرورت وصفیه مادام الوصف محمول برای موضوع ثابت است «کل کاتب متحرك الأصابع مادام کاتباً.» و در ضرورت وقتی به وقت معین یا نامعین، که قضیه وقتی و منتشره موسوم است. در هر صورت، قضیه مطلقه ازلیه در مقابل همه است، هیچ قیدی ندارد، چنان که موضوع در قضیه ضروریه ذاتیه مقید به مادام الذات است؛ یعنی تا آن گاه که ذات موجود است محمول برای موضوع ثابت است، پس بوی فقر و امکان می دهد.

در واجب حتی این مادام الذات را نمی توانیم بیاوریم. و این قیود ذات و صفت از آن ممکنات و ماسوی است. در هر صورت قضیه خواه ضرورت ازلی باشد و خواه ضرورت ذاتی، از وجوب لاحق ضرورت به حسب محمول خالی نیست. ایشان در عبارت برای یک مبتدا دو خبر آورده است و فرمود: «الله موجود قادر»، «لا یخلو عن الوجوب اللاحق و الضرورة بحسب المحمول» پس هر دو قضیه، که یکی مفاد هل بسیطة و عقد اتحادی است و دومی مفاد هل مرکبه، از وجوب لاحق خالی نیست سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة الأزلیة کقولنا: الله موجود قادر در اینجا برای الله دو خبر آمده است، چنان که ابن مالک گفته است:<sup>۱</sup>

وأخبروا باثنين أو بأكثر  
عن واحد كهم سراة الشعري

در خبر اول قضیه، عقد اتحادی و در خبر دوم قضیه، عقد ارتباطی و هل مرکبه است و در تحلیل «الله موجود و الله قادر» است او بالضرورة الذاتیة المقتدة بالذات اکنون این قضیه را توضیح دادیم. او الوصفیة المقتدة بالوصف داخلاً أو خارجاً أو بالإمكان الذاتی. اکنون سه چیز مقترن به عقد شد: ۱. ضرورت ازلی؛ ۲. ضرورت ذاتی؛ ۳. امکان ذاتی. که وقتی ماهیت مقترن با وجود شد از وجوب لاحق خالی نیست. در ضرورت مطلقة ازلیه وجوب لاحق روشن است، و در ضرورت ذاتیه، مثل «زید، انسان مادام کونه موجوداً» که ضرورت ذاتیه مقید به ذات است باز ضرورت و وجوب لاحق در آن می آید، چنان که در ضرورت وصفیه نیز وجوب لاحق می آید، البته قضایای وصفی چند قضیه هستند:

۱. قضیه ضروریة وصفیه و وقتیة مقید به وقت معین: «القمر منخسف وقت الحیلولة» و ضرورت وصفیه مقید به وقت غیر معین که منشره است: «الإنسان متنفس وقتاً ما» که تنفس ضرورت دارد ولی در یک وقت نامعین. در همه این اقسام ضروری وجوب لاحق می باشد.

۱. البهجة المرضیه، ص ۵۱ (چاپ سنگی).

شیخ اشراق همه را در یک قضیه جمع کرده است. مرحوم حاجی چنین گفته است:

والشیخ الإشرافي ذوالفطانة قضیه قَصْرُ فِي الْبَتَانَةِ<sup>۱</sup>

مراد از بتی ضروری است. همه این قضایا خواه ضرورت ازلی و خواه ضرورت مدام الذات و مدام الوصف و مدام الوقت به وقت معین و غیر معین و یا حین هو کذا و مع الوجود، بازگشت به ضرورت می کند برای اینکه متعلم متحیر نشود، به آنها قضایای ضروری می گوییم، لذا حتی در «الإنسان متحرك الأصابع حین هو كاتب بالإمكان» حین هو كاتب، تحرك اصابع وجوب دارد و بتی است. مرحوم حاجی فرمود: با آنکه همه به قضیه ضروریه بر می گردد، ولی نباید در اجمال به آن نحو کوشید که همه این قضایا دارای احکام مختلف را در قضیه ضروریه جا داد، گرچه تفصیل بیش از اندازه متأخرین نیز مطلوب نیست، ولی این مقدار تفصیل و تحقیق شقوق در علوم لازم است. حاجی فرمود:

لم يحر تفریط لنا ولا شطط جعلنا الله من أمة وسط<sup>۲</sup>

البته بعد از آنکه انسان فهمید قضایا چگونه اند می تواند به نحوی از آنها تعبیر کند، چنان که فارابی در باب موضوع و محمول چنین کرد، و خلاصه گیری نموده است، ولی در مقام تفهیم و تفهم و کاوش و زیر و رو کردن قضایا تفصیل مطلوب است، اما برخی از محشین این جمله را، که قبلاً نیز به آن اشاره کردیم، «داخلاً و خارجاً» بدون در نظر گرفتن مطلب منطقی معنا کردند، در حالی که این جمله ناظر به مطلب منطق است که جناب خواجه در فصل دوم منهج چهارم منطق اشارات<sup>۳</sup> آورده است. خواجه فرمود: «فقسّمها إلى ضرورة مطلقة و مشروطة و المطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء و شرط»؛ یعنی شیخ قضیه را به ضروریه مطلقه و

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲. همان.

۳. ج ۱، ص ۱۲۶، (چاپ دوم).

مشروطه تقسیم کرد. مراد از ضروریۀ مطلقه ضرورت ازلی است و در قضایای ضروریه آنکه وصف خارج است؛ مثل «القمر منخسف وقت الحیلولة» وقت حیلولة امری نیست که داخل ذات موضوع باشد و جزء ذات موضوع قرار گیرد پس این وصف خارج است، چنانکه منتشره هم چنین است، مثل «الإنسان متنفس» که وصف جزء موضوع نیست، ولی در بقیۀ قضایا وصف داخل است و جزء موضوع و عین ذات آن است. پس وصف خارج تنها در دو قضیۀ وقتیۀ و منتشره است و بقیه وصف داخل هستند. با آنکه در اشارات وصف خارج را مربوط به آن دو قضیۀ وقتیۀ و منتشره دانسته و داخل را مربوط به چهار قضیۀ دیگر، ولی در عبارت اینجا مقداری توسع در تعبیر به کار رفته است.

پس قضیۀ ضروریۀ مطلقه همان قضیۀ ازلیه است پنج قضیۀ دیگر در مقابل آن قضیۀ مشروطه هستند. سپس خواجه اندکی بعد فرمود: «ثم قسم المشروطة إلى ما يكون الحكم فيها مشروطاً إما بدوام وجود ذات الموضوع [ذاتیة] وإما بدوام وجود صفة التي وضعت معه، وإما بدوام كون المحمول محمولاً، وهذه الثلاثة هي المشروطة بما يشتمل عليه القضية، وإما بحسب وقت معين وإما بحسب وقت غير معين، و هذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكأنه قال: والشرط إما داخل في القضية وإما خارج عنها، والداخل إما متعلق بالموضوع أو متعلق بالمحمول، والمتعلق بالموضوع إما ذاته أو صفته الموضوعه معه، والمتعلق بالمحمول واحد [چون وصف است]، لأنه أيضاً وصف وليس له ذات تباین ذات الموضوع [محمول عین موضوع است] والخارج إما بحسب وقت بعينه أولاً بعينه [وقتیۀ و منتشره] فجميع أقسام الضرورة ستة: واحدة مطلقه وخمسة مشروطة؛ و در این قضایا دو قضیه وصفشان خارج و بقیه داخل است. پس فرمایش آخوند ناظر به فرمایش خواجه در اشارات است.

و بالجملة إذا وقع أحد طرفي الوجود و العدم لماهیة وقتاً ما که ضرورت به شرط

محمول شده است خواه ممکن معدوم باشد و خواه موجود باشد فإن نُسب طرفه الآخر إلى الماهیة من حیث هی کان ممکن اللّٰحق لها فی ذلك الوقت البتّة پس اگر به ماهیت، وجود مثلاً تعلق گرفته باشد دو اعتبار در آن است: ۱. با قید وجود ماهیت وجوب دارد و ماهیت در حین وجود با در نظر گرفتن وجود واجب است؛ ۲. ماهیت را در همین حال به لحاظ ذات ملاحظه می‌کنیم، ماهیت امکان دارد. پس اکنون، آن موجود است. طرف دیگر و مقابل وجود، یعنی عدم به دلیل امکان ذاتی، ممکن اللّٰحق به ماهیت است، پس ماهیت، لو خلّیت و طباعها، به امکان خود باقی است. این عبارت اعتبار من حیث هی ماهیت بود. جواب «إذا وقع»، «کان ممکن اللّٰحق لها» می‌باشد. اکنون اعتبار دوم را در عبارت می‌آورد. و إن قیس إلى نفس ذلك الطرف أو إلى ماهیة من حیث تلبّسها به کان ممتنعاً علیه پس اگر ماهیت مع الوجود باشد خود آن طرف وجود است و اگر عدم باشد نفس آن طرف عدم است. پس اگر مثلاً عدم به خود آن طرف، یعنی وجود سنجیده شود و ماهیت در حال وجود (و اگر عدم را در نظر گرفتیم وجود با آن سنجیده شود) به لحاظ اینکه وجود بر او واقع شده است دیگر امکان لحوق عدم بر او نیست، زیرا اکنون به ماهیت من حیث هی نگاه نمی‌کنیم، بلکه به لحاظ قید وجود به او نگاه می‌کنیم، پس برای وی وجود وجوب دارد و یا اگر عدم را بسنجیم ماهیت با نظر به عدم ضرورت عدم دارد و نمی‌توان وجود را برای آن آورد. پس اگر ماهیت موجود باشد وجود به خود وجود سنجیده شود و یا به خود ماهیت با نظر به وجود سنجیده شود ضرورت به شرط محمول است. «من حیث تلبسها به» بأحد الطرفين.

در قسم اول فرمود: «کان ممکن اللّٰحق لها»، اما در این اعتبار می‌فرماید: «کان ممتنعاً علیها»، یعنی با وصف وجود و وجوب یافته است و با وصف عدم امتناع لاحق یافته است. پس در این لحاظ به ذات نگاه نمی‌شود لذا دوباره فرمود: لا بحسب ذات تلك الماهیة که در اعتبار اول بود بل بحسب قیدها أو تقيدها به ضمیر «به» به «ذلك الطرف» برمی‌گردد. المنافیین لهذا الطرف الآخر با قید وجود نمی‌توان عدم آورد و با

قید عدم نمی توان وجود آورد. پس اکنون که وجود برای خود وجود ماهیت و برای خود ماهیت حاصل شد عدم برای وجود و عدم برای ماهیت موجود، ممتنع است و امتناع عدم برای ماهیت به خاطر موجودیت آن است پس امتناع وی بالغیر است، ولی امتناع عدم برای خود وجود بالذات است لذا فرمود: فالامتناع امتناع بالغیر علی أحد الاعتبارین و بالذات علی ثانيهما. و بر همین قیاس وجوب می باشد. که وجوب ذاتی برای وجود است و وجوب غیری برای ماهیت، چون علت آمد وی محقق می شود و با قطع نظر از علت ممکن است.

### وهم و تنبیه

«وَهْم» مثل «غَلَط» است و زناً و معنی، ولی در اینجا «وهم» به فتح هاء، نباید خوانده شود و در اینجا «وَهْم»، به سکون دوم است و چون معمولاً وهم جلو عقل را می گیرد و رهزن وی می شود. عقل با مرسلات و حقایق مطلقه خو کرده و وهم نمی گذارد عقل آن مرسلات را پیاده کند و حاجب عقل می شود و خار راه آن است لذا عقل را باز می دارد و باعث غلط می شود. پس وَهْم باعث وَهْم می شود؛ یعنی وهم و قوه واهم باعث غلط می گردد. به همین جهت، اطلاق سبب، بر مسبب شده است لذا به «غلط» وهم گفتند و مراد از وهم در اینجا همان غلط است، ولی اکنون به همان وَهْم، غلط اطلاق شده به علاقه سببی و مسببی. پس چون گناه به گردن وَهْم است به کار وَهْم، که غلط است، وَهْم گفتند.

ربما توهم متوهم... المركب واجباً بالذات. واهم تفاوت میان قضیه ضروریه مطلقه ازلی و ذاتی نگذاشته از این رو می پرسد: آیا محمول، یعنی وجود برای موضوع ثابت است و یا نه؟ اکنون که به صورت ضرورت به شرط محمول است و وجوب وجود دارد، اگر بخواهیم سخن امکان را در او پیاده، و امتناع را نیز بر او بار کنیم، وفق نمی دهد، زیرا اکنون وجود دارد و چون وجود دارد و مقید به آن است، امتناع را برای

آن نتوان آورد، در مقابل امتناع وجوب است پس باید وجوب را بر سر این قضیه آورد، زیرا سه جهت بود؛ امکان نفی شد، امتناع هم در او پیاده نگردید پس وجوب دارد. بنابراین همه قضایای ممکنه مقید به وجود خواه مطلقه و خواه مشروطه، دارای وجوب هستند که رفع آنها را نشاید. پس هرچه در عالم هست همه وجوب ذاتی دارند و امکان در آن راه ندارد، پس وجوب هرگز قابل انفکاک نیست. پاسخ روشن است: با آنکه همه آنها وجوب دارند، اما برخی مدام الذات وجوب دارند و برخی مدام الوصف و لذا باید تفاوت بین آنها گذاشته شود پس ما در تنبیه وی به این حقیقت توجه می دهیم ذات الممكن المأخوذ مع الوجود، مثل الإنسان موجود. و این ذات امتناع عدم دارد و این امتناع، امتناع ذاتی است و در مقابل امتناع ذاتی، وجوب ذاتی است پس انسان وجودش وجوب ذاتی دارد، در حالی که قائل، وجوب مدام الذات را با وجوب ذاتی در قضیه ضروریه مطلقه فرق نگذاشت نظراً إلى المجموع. مراد از مجموع ماهیت و وجود است که با همدیگر الماهیه الموجدیه را تشکیل می دهند، پس اکنون که انسان موجود حاصل شد به لحاظ مجموع نفی آن شایسته نیست، زیرا به وجوب رسیده است لکن اجتماع التقضین محالاً لذاته، چون وجود دارد نفی آن صحیح نیست و اگر رفع شود اجتماع دو نقیض می شود، زیرا در عین وجود، معدوم شود. اکنون فرموده بود: در مقابل امتناع ذاتی وجوب ذاتی است فیکون ما بإزائه وجوباً ذاتیاً نه اینکه وجوب بالغیر باشد لا بالغیر فیلزم کون الممكن المركب یعنی ممکن مرکب از ماهیت و وجود واجباً بالذات.

فیجب علیه أن یتنبّه مّا کثرنا الإشارة إلیه: وی بین ضرورت مطلقه و ضرورت ذاتیه فرق نگذاشت، وجوب بالذات از آن ضرورت مطلقه است، و این گونه قضایا وجوب بالغیر دارند: أن الضرورة هاهنا ليست مطلقه أزلیّة، بل ضرورة بشرط الذات. ضرورت به شرط ذات به طور مطلق محیث به حیثیت ضرورت به شرط ذات است، پس هر کجا ضرورت مدام الذات آورده می شود محیث به حیثیت تعلیلیه هستند؛

یعنی علت، بالای سر آنهاست و تا علت بالا سر آنها نباشد مادام الذات موجوده در آنها راه ندارد، ولی در ضرورت مطلقه حیثیت تعلیلیه راه ندارد و مقید به آن نیستند. فکما أن الإنسان إنسان بالضرورة مادام كونه إنساناً، فكذلك الإنسان الموجود موجود بالضرورة مادام كونه موجوداً پس قضیه ضروریه ذاتیه شده فهذا بالحقیقه وجوب بالغیر، زیرا محتاج به حیثیت تعلیلیه است لأن الوجودات الإمكانية و اتصاف الممكنات، یعنی ماهیات آنها بها به این وجودات امکانی إنما تكون بعد تأثير الفاعل إياها. ضمیر «اینها» به «وجودات» برمی گردد. پس تأثیر فاعل و جعل فاعل، که حیث تعلیلی ماهیات است، باعث وجود می شود و اگر علت بالا سر آنها نباشد تحقق ندارند و لذا «مادام» برای بیان این حقیقت در آنها آورده می شود پس وجوب ذاتی در آنها راه ندارد. این بود تنبیه متوهم.

و من هاهنا وضع أن وجوب الوجود فی المركب بین الواجبين المفروضين إنما هو بالغیر لا بالذات. در فصل هشتم همین منهج گفته شد که مطلبی را مرحوم آخوند بعداً بیان می کنند، اکنون این مطلب همان موعود است. در آنجا صحبت از مؤلف از دو واجب و مرکب از دو ممتنع شد، و بیان شد که وهم در نگاه نخست این مرکب را واجب و یا ممتنع می داند، زیرا می بیند اجزای این مرکب واجبند پس مرکب از اجزای واجب واجب است و یا اجزای آن ممتنع است پس مرکب از اجزای ممتنع ممتنع است و ما از همین جا بیان کردیم که این حکم وهم است، زیرا اگر همانند شبهه این کمونه دو واجب به عنوان اجزای یک مرکب فرض شوند مجموع مرکب آیا به اجزاء محتاج است یا نه؟ پس با آنکه اجزاء واجبند، ولی مجموع به علت نیاز به اجزاء ممکن است، چنان که در اجزای ممتنع، و مرکب از آنها همین سخن می آید. پس این توهم باطل است که اگر اجزاء واجب و یا ممتنع باشند مجموع نیز واجب و ممتنع است. بدون آنکه توجه نماید که کل از حیث کل بودن محتاج به اجزاء است و ممکن می باشد پس هم مرکب از دو واجب و هم مرکب از دو ممتنع، محتاج به اجزاء بوده و

ممکن اند، پس وجوب مجموع بالغیر است، چنان که امتناع مرکب از دو ممتنع بالغیر است. لذا فرمود: بالغیر است، لأنّ المجموع فی مرتبة أحد الجزءین لیس واجباً و لاممتنعاً، بل مادام گونه مجموعاً. اگر بخواهیم اجزاء را با مرکب بسنجیم، هر جزء مقدم بر مجموع است پس تقدم مرتبه‌ای دارد، زیرا مجموع فرع و اجزای اصلند و تا اجزاء نیایند، مجموع نمی آید پس «کانت الأجزاء فکان المجموع» و لذا ضرورت وجود و یا عدم برای مرکبات ذاتی آنها نیست، بلکه از ناحیه علت، یعنی خصوصیات اجزاء می آید، پس مجموع همانند تأخر کل از جزء از اجزای خود متأخر است. پس مجموع نه واجب است و نه ممتنع است، بلکه مادامی که مجموع است واجب و ممتنع می شود، ولی این امتناع یا وجوب از ناحیه غیر آمده و مجموع واجب بالغیر و یا ممتنع بالغیر است.

همان گونه که بیان شد\* و هم فرق بین قضیه ضروریه مطلقه ازلیه و ضروریه ذاتیه (مشروطه) نگذاشت آن گاه صغری و کبرایی چید و از این ناحیه که شیء ممکن مثلاً موجود شده و دارای ضرورت به شرط محمول شد. پس هر دو طرف مستقیم که معنای این قضیه به شرط محمول وجوب محمول برای موضوع است. سؤال و اهم این بود: آیا با شرط محمول می توان وجود را از این ممکن برداشت؟ پاسخ این بود که نه، برداشت وجود ممتنع است، پس مقابل آن واجب است. پس این شیء را که ممکن فرض کرده بودی واجب شده است.

پاسخ این بود که با آنکه شیء در حین وجود و مادامی که ذات موضوع وجود دارد، وجوب دارد، ولی همین شیء در وجود خود متکی به دیگری است و به دلیل علت و با حیث تعلیلی موجودیت وی حاصل شده است، لذا اگر آن دیگری از وی دست بردارد و از وی روگرداند و فیض خود را از وی منقطع کند، و اضافه و اشراقش را ببرد، وی هیچ و عدم محض است، پس وی واجب بالذات نگردیده است. لذا این

جمله شما که «صار الممكن واجباً بالذات» صحیح نیست، آنکه وجوب دارد و علت ندارد و ضرورت مطلقه ازلیه دارد و ضرورت وی محیث به مدام الذات نیست و تکیه به دیگری ندارد، وجوب ذاتی دارد. این بود جوابی که در درس گذشته داده بودیم.

سه جواب دیگر هم داده شده است: ۱. «ما أسخف» که محتمل است جواب سید سند شیرازی باشد که بر مبنای اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود جواب داده است، و البته خواهیم دید که جواب نادرست است.

۲. جواب مرحوم میر، که استاد جناب آخوند بوده است، این جواب را نیز ناتمام می‌داند و آن را رد می‌کند.

۳. جواب غزالی صاحب تهافت که آن را نیز رد می‌نماید. پس همان جواب ما جواب صحیح است که تفاوت ضرورت ازلیه با ذاتیه برای واهم روشن نبوده است و چنین اشکال کرده است.

جواب اول: و ما أسخف ما اعتذر بعضهم این اعتذار در مقابل این اشکال است. خلاصه اشکال و هم این است: من لزوم الوجوب الذاتي في الماهية المأخوذ مع الوجود واهم گفته است: ماهیت مأخوذ با وجود و در حین وجود با آنکه ممکن بود با این وجود واجب می‌گردد. اعتذار و پاسخ این است: أن هذا المجموع أمر اعتباري، یعنی ماهیت مأخوذ با وجود امری اعتباری است. (توجه دارید که واهم در مورد ماهیت موجود در خارج اشکال پیاده کرده است و در خارج، خواه وجود اصیل باشد و خواه ماهیت، این مع و مصاحب ماهیت مأخوذ با وجود ضرورت وجود داشت، ولی اکنون وی مجموع را امر اعتباری می‌داند و آن را از خارج به ذهن آورده و از اشکال به در رفته است. پس از ابتدا مجیب بیراهه رفته است. پس با آنکه ماهیت اعتباری است و ایشان از لفظ وجود وحشت دارد، ولی سخن واهم در تقرر شیء خارجی و موطن منشأ آثار است. پس ذهن از فهم این مطلب وی از همان ابتدا در زحمت است. آخوند

در توضیح کلام این مجیب، که محتملاً سید سند است، ادامه می دهد: لكون الوجود عنده اعتبارياً فمجموع الذات ماهیت مع القید، یعنی وجود اعتباری که با ماهیت است لایکون إلا من الاعتبارات العقلية چون از ابتدا از خارج به ذهن آمد و دور شد تا آخر در یک وادی دیگر سیر می کند. فکیف یکون معروض الوجوب؟ چیزی که امر اعتباری و عقلی است؛ یعنی ماهیت مع الوجود، که مجموعی ذهنی است، چگونه می تواند معروض وجوب باشد؟ تا اشکال واهم آید که ممکن چگونه واجب شده است؟ در حالی که این امر اولاً، اعتباری است و ثانیاً، در ذهن است، و ثالثاً، معروض وجوب نیست، پس هرگز ممکن واجب نگردید. اکنون به پاسخ آخوند می رسم:

پاسخ آخوند: و ذهل عن مرحوم آخوند می فرماید: واهم اشکال خود را روی معنای اعتباری، یعنی ماهیت با قید وجود اعتباری در وعای ذهن نبرده است، بلکه سخن وی در باره موجود خارجی است که ضرورت به شرط محمول دارد.

و ذهل عن أن أحداً لا يروم أن نفس هذا الملحوظ که شما آن را در ذهن بردید مع قطع النظر عن ما يحكى عنه و يطابقه، له الوجوب اللاحق هیچ کس این مفهوم ذهنی را که حکایت از خارج می کند، با قطع نظر از خارج واجب نمی داند. اصلاً سخن روی معنا و مفهوم ذهنی و حاکی نیست و وهم در این باره سخن نمی گوید، بلکه سخن واهم بر روی محکی است. بل ما رام إلا أن مطابق هذا المفهوم في نفس الأمر و هو الذات المأخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود و الوجوب بلکه هیچ کس، و حتی واهم، قصد نکرده مگر خارج و مطابق (به صیغه اسم مفعولی) این مفهوم را، که در خارج موجود است ولو وجود هم به نظر شما اعتباری باشد. پس آنها خارج را دارای وجوب می دانند. اکنون مراد از خارج را با این جمله بیان می کند: أعني ما إذا عبّر عنه العقل حيث الماهية مقيد می گرداند بالوجود و الوجوب، سواء كان للوجود صورة في الخارج، كما هو المذهب المنصور، أم لا. خواه حرف ما باشد که وجود در خارج اصیل است و خواه سخن شما که وجود اعتباری است. این واهم می گوید این خارج که شما

در عقل وقتی بخواهید از آن تعبیر کنید به وجود و وجوب مقیدش می‌کنید، مورد کلام است. من از قبل یادداشت ندارم که حتماً از کلمات سید سند است، ولی این حرف شبیه حرف ایشان است، و شبیه این حرف را مرحوم آخوند به ایشان نسبت می‌دهد. در هر صورت این جواب ناتمام است.

ولبعض الأماجد... مراد از این بعض الأماجد «مرحوم میر» است. ایشان نیز از وهم جوابی نادرست دادند، وی فرمود: أنه كلما امتنع طرف العدم مثلاً ایشان طرف عدم را انتخاب کرد، ولی می‌توان گفت طرف وجود، زیرا در ممکن هر کدام از دو طرف قصد شود مطلوب در آن پیاده می‌شود. حين الوجود على الذات يجب أن يجب للذات الالابطلان حين الوجود طرف عدم حين الوجود بر ذات ممتنع است؛ یعنی ذات حين الوجود ضرورت به حسب محمول دارد، پس عدم را نمی‌پذیرد. اکنون کلمه «لا بطلان» را بررسی کنیم و پیدایش آن را بفهمیم با فهمیدن آن عبارت معلوم می‌شود. این شیء موجود «امتنع له العدم» است همین عبارت دیگر از لا بطلان است؛ عدم مرادف بطلان، و امتناع مرادف «لا» است پس ممتنع العدم، یعنی لا بطلان، پس لا بطلان حين الوجود؛ یعنی امتنع العدم حين الوجود على الذات پس خواه بگویید: لا بطلان أو يجب لا بطلان حين الوجود، و خواه بگویید: امتنع له العدم حين الوجود معنا یکی است. بنابراین اگر شیء بخواهد در خارج وجود پیدا کند برای شیء لا بطلان محقق است لذا در هنگام وجود «لا بطلان يجب له» و این مطلب راست است. پس ماهیت هرگاه رنگ وجود گرفت، يجب الالابطلان له. اکنون اگر در همین جمله تأمل کنیم و آن جانب را نظر نماییم می‌یابیم که آن شقه‌اش این است که ماهیت در آزال و آباد، اگر رنگ وجود نگرفته باشد به امکان خود باقی است و بر ماهیت صادق است که حين الوجود امتنع عليه العدم، یا يجب له لا بطلان. پس «لا بطلان حين الوجود» این شق را، که ماهیت هیچ گاه وجود نگرفته باشد، شامل می‌شود و نیز آن را که وجود گرفته، و مورد سؤال شما همین مورد متحقق است. پس لا بطلان دو شعبه شد:

۱. ماهیت حین الوجود که متحقق در خارج است و این محل اشکال بود؛ ۲. موردی که هیچ رنگ وجود نگرفته بود، اما بر او صادق است که اگر وجودی گرفت لا بطلان برای او ضرورت دارد. و یا به تعبیر دیگر امتنع العدم علیه حین الوجود، و یا ضرورت به حسب محمول دارد. تا اینجا مقدمه بود، اکنون جواب می‌دهد: اگر لا بطلان حین الوجود برای ماهیت صادق است مفادش آن نیست که اگر فردی از آن تحقق پیدا کرد وجوب ذاتی دارد، زیرا معنای لا بطلان حین الوجود این بود که اگر شیء تحقق پیدا نکرد اگر متحقق شود لا بطلان برای وی وجوب پیدا می‌کند، و اگر متحقق و موجود است و رنگ وجود دارد لا بطلان برای وی وجوب دارد، ولی این وجوب ذاتی نیست و برای اثبات وجود ذاتی باید از خارج کمک بگیرد. پس دوشق لا بطلان این شد: یک شعبه می‌گوید: اگر من رنگ وجود گرفتم، وجوب پیدا می‌کنم و دیگری می‌گوید: من تحقق و وجوب دارم. ولی ثابت نمی‌کند که وجوب وی از خودش آمده است، بلکه وجوب وی از ناحیه غیر آمده است.

جواب مرحوم آخوند به ایشان، نظیر جواب به آن آقا است که شما جواب را روی اعتبار عقلی بردید، سؤال و اشکال واهم در موجود متحقق در خارج است، با آنکه شما از ابتدا به سؤال، که در خارج پیاده شده است، توجه کردید، ولی در مقام جواب بر مفهوم عام تکیه کردید. پس از وجوب به حسب محمول و امتناع رفع وجود از آن در خارج، به ذهن آمدید با آنکه مقدمات شما از خارج برخاسته بود. پس باید جواب را بر روی موجود مقرر در خارج به اصالت ماهیت و یا به اصالت وجود برد. پس چاره‌ای از جواب ما در فرق بین دو گونه از قضایای ضروری نیست. و البته این نوشته مرحوم آخوند در زمان حیات استادش بود لذا فرمود: «دام ظلّه العالی» ولی کاتب دید حالا که مرحوم میر مرحوم شد، چرا جمله دعایی «دام ظلّه العالی» را بنویسد، در حالی که این جمله دعاییه جزء متن است و صحیح نیست نوشته مردم تحریف شود. جناب میر چنین فرمود: «أنه کَلَّمَا امتنع طرف العدم حین الوجود علی الذات، یعنی

ماهیت يجب أن يجب للذات الالبطالان به جای امتناع «لا» و به جای بطلان «عدم» بگذارید. حین الوجود پس «يجب» برای او «لا بطلان حین الوجود» که در خارج متحقق است و هو أعم من الوجود و من العدم راساً في الآزال و الآباد وقتی شیء اصلاً تحقق پیدا نکرده باشد این معنا، یعنی لا بطلان حین الوجود بر او صادق است، چون ممتنع بالذات نیست، زیرا اگر ممتنع بالذات باشد، مثل شریک الباری این لا بطلان بر او هیچ گاه صادق نیست. پس لا بطلان دارای دو شق شد، شق دیگر موجود متحقق در خارج است. فلم يلزم من ضرورة هذا الأعم اعم، یعنی لا بطلان و وجوب ضرورة هذا الأخص که وجوب حین الوجود است که واهم می گفت بل يمكن تحققه اعم في ضمن العدم في جميع الأزمنة و الأوقات شیء رنگ وجود نگرفته، ولی لا بطلان حین الوجود بر او صادق است، زیرا ممکن است فإذن لحق وجوب الوجود حین الوجود بسبب الغير اگر وجوب روی وجود خارجی آمده است از ناحیه غیر این وجوب آمده است و از ناحیه خود او نیست. و این وجوب اعم این اخص را موجب نمی شود، و باعث وجوب او نیست و برای وی وجوب به ارمغان نمی آورد پس وجوب وجود برای ذات حین الوجود به سبب غیر است. و يمكن انسلا به في نفسه بحسب ذات الممكن و چون واجب بالذات نیست می تواند في نفسه موجود نباشد پس سلب وجود را از وی نشاید.

پس این پاسخ جناب میر با آنکه از خارج برخاسته است، ولی در مقام پاسخ به مفهوم عام وجود آمد. و هم می گوید: این وجود یا جزء ماهیت است و یا جزء ماهیت نیست، در هر صورت دارای حیثیت تقییدی و یا تعلیلی باشد، ولی همین که در خارج موجود است و وجوب دارد باید پاسخ بگویید، در حالی که مرحوم میر حرف را روی مفهوم عام وجود برد که می توان آن را از ممکن برداشت و جانب دیگر را حساب رسید، در حالی که این معنایی ذهنی است.

و أنت تعلم أن هذا الكلام على تقدير تمامه على تقدير تمامیت فرمایش میر، اشاره

به این دارد که از «امتنع له العدم» کلمه دیگری بسازیم و از آن به «لا بطلان» تعبیر کنیم و آن گاه درباره لا بطلان و اعمیت آن بحث کنیم، امکان دغدغه دارد، پس این سخن میر، رحمه الله، در صورتی کافی است، انما یجدي، لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم پس شما لا بطلان حین الوجود را مگر از همین امتناع عدم نیاوردید، در حالی که شما نباید از امتناع عدم حرف بزنید، بلکه باید از شیء موجود فی الخارج سخن بگویید، نه از امتناع عدم. امتناع عدم یک معنای عام مفهومی در وعای ذهن است، در حالی که شما امتناع عدم را لا بطلان کردید و لا بطلان را اعم قرار دادید، و یک شعبه آن هیچ وقت تحقق پیدا نمی کند؟ و یکی الآن تحقق پیدا کرده است، و گفتید: لا بطلان که اعم است این اخص موجود را لازم ندارد پس وجوبش از کجا آمده است؟ بنابراین وجوب آن باید از ناحیه غیر بیاید پس ریشه فرمایش شما از امتناع عدم پیش آمده است، در حالی که «وهم» امتناع عدم را نمی گوید، بلکه می گوید این وجود خارجی واجب است و شما باید این را جواب دهید.

و أمّا إذا ما قيل: إنَّ الماهیة المَحیة بالوجود ماهیة به وجود محیث است این وجود، خواه اعتباری باشد و خواه اصیل، دارای وجوب است، همانند وجوب جزء برای کل و یا وجوب علت برای معلول یجب لها الوجود وجوب الجزء للكل، یعنی ماهیت

---

۱. جناب استاد در تعلیقه مبارک خویش اشکال دیگری از حواشی برخی از نسخ مخطوطه آورده است: اول اینکه، بنای کلام متوهم بر این است که مراد از عدم، که نقیض وجود حین الوجود می باشد، ممتنع بالذات است پس باید نقیض آن، که وجود حین الوجود است، واجب بالذات باشد پس لا بطلان حین الوجود، که نقیض بطلان، و عدم حین الوجود، که نقیض وجود حین الوجود است، اعم از وجوب حین الوجود نیست، بلکه با آن مساوی است. دوم: در حاشیه دیگری از نسخ چنین آمده است: بر ناقد بصیر مخفی نیست که کلام این سید جلیل، اساس دلیل دال بر ثبوت وجوب لاحق ممکن را منهدم می کند، زیرا حاصل کلام و اهم این است که، امتناع عدم حین الوجود مساوی وجوب نقیض آن است که وجود حین الوجود است، و با کلامی که سید ذکر کرده است مساوقت منهدم می شود، زیرا نقیض عدم حین الوجود را بطلان حین الوجود گرفت و این لا بطلان اعم از وجوب حین الوجود و از عدم به طور کلی است و از ضرورت اعم ضرورت اخص لازم نمی آید. پس در این اندیشه نما (پایان تعلیقه جناب استاد) «مقرر».

مجموع که در خارج به نام موجود ممکن است و از مجموع ماهیت و وجودی مرکب است وجود برای وی ضرورت دارد، همانند وجوب جزء برای کل و یا تعبیر دیگر کنیم و بگوییم وجود برای این مجموع ضرورت دارد، همانند وجوب علت برای معلول. و وجوب العلة للمعلول که اکنون که تحقق پیدا کرده است وجود برای مجموع، مثل وجوب علت برای معلول و یا وجوب جزء برای کل برای وی ضرورت دارد، پس در هر صورت به اعتبار معلول بودن در خارج وجوب دارد. جواب «أما إذا قيل» این است: فإن الممكن الموجود سواء كان حيثية الوجود له بحسب التقييد و الجزئية ممكن موجود در صورتی که مرکب باشد و در این مرکب وجود اصیل و ماهیت اعتباری باشد لذا وجود جزء او می شود. اکنون عدل دیگر را بیان می کند: أو بحسب التعليل و الشرطية در حمل وجود بر ماهیت ممکن به حیثیت تعلیلی نیازمند است؛ یعنی از ناحیه علت و فاعل وجود بر وی افاضه می شود. منتها باید در نظر داشت که، «تقیّد جزء و قید خارجی» معلول مقید به علت است، و نمی توان این تقیّد را، که جزء آن است، برداشت، اما در تقیّد به علت، به عبارت دیگر تقیّد به قید، خود علت و قید خارج است. پس در هر صورت، خواه وجود جزء او بوده و ماهیت اصیل و وجود اعتباری و خواه در مرکب معلول وجود علت باشد و به نحو «تقیّد جزء و قید خارجی» باشد پس وجود از آن غیر قابل انفکاک است. لابد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه پس عدم انفکاک معنای وجوب است. در این صورت گفتار واهم زنده می شود که اگر این شیء واجب است نفی آن ممتنع است، چون در مقابل امتناع وجوب قرار دارد پس وجوب پیدا کرده است. و كلّ ما كان كذلك كانت ضرورة ذاتية، هر چه که چنین باشد وجوب ذاتی پیدا می کند، و كذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادراً عن الجاعل، مثلاً طور دیگر از ممکن حرف بزیم و حرف ماهیت را به میان نیاوریم و بگوییم: ممکن که صادر از جاعل و سایه جاعل بر سر آن است ارتباط به جاعل مقوم اوست، البته نه مقوم به معنای جنسی و فصلی که در منطق اصطلاحاً به

آن دو اجزای قوامی می‌گویند، بلکه به معنای قیّم بودن علت برای وی و قیام وی به جاعل و اینکه شیء نمی‌تواند بدون او بوده باشد پس این شیء یجب له وجود الجاعل من حیث کونه صادراً عنه، و لهذا لا يتصور انفكاك العالم من حیث إنّه صنع الباري عن الباري انفكاك عالم از باری راه ندارد، زیرا صنع باری تعالی است و صادر از جاعل و منسوب به اوست و «بضرب من التعبير» عالم ظل است و ظل نمی‌تواند از ذی ظل جدا باشد:

ای سایه مثال گاه بینش در پیش وجودت آفرینش

ما سوی الله در پیش وجود تو حکم سایه را دارند و لذا نمی‌توان او را از آنها برداشت. فالعلة مقومة لوجود المعلول، و المقوم للشيء واجب له. پس چون مقوم است نمی‌توان علت را از وی برداشت و لهذا ورد أنّ الله تعالى قال مخاطباً لموسی بن عمران: «یا موسی أنا بذک اللّازم» با آنکه خطاب به حضرت موسی علیه السلام است، ولی هر موجودی همین حکم را داراست و حق سبحانه به هر هویت وجودی می‌فرماید: «أنا بذک اللّازم». بنابراین جواب مرحوم میر با عوض کردن امتناع عدم به لا بطلان ذهنی و تعمیم آن از بحث خارج شد. فالمصير إلى ما حققناه جواب این وهم همان است که ما دادیم. اکنون به جواب وهم از جانب غزالی می‌پردازد.

و بعض من تصدّى لخصومة أهل الحقّ این بعض غزالی است.<sup>۱</sup> ابتدا مرحوم آخوند

۱. غزالی و فخر رازی قریب الافق هستند و در مسائل عمیق فلسفی هیچ کدام از آن دو غور نکردند: غزالی متکلم بود و منشی توانا و نویسنده و اهل قلم قدرتمندی بود، مسائلی بسیاری را به قلم آورده است. فخر رازی هم تألیفات بسیاری دارد و حال او روشن است. در نزهة الأرواح شهرزوری درباره امام فخر رازی می‌نویسد: وی امام الكل فی الكل بود، محفل و مجلس وی سکوت مطلق بود، و جواب هر کس را به خود وی نمی‌گفت، بلکه سؤال‌های آنها را شاگردان نزدیک وی و کسانی که در سطوح عالی بودن پاسخ می‌گفتند، و وی آن پرسش‌ها را به ایشان ارجاع می‌داد و نیز چگونگی سلوک شاگردان با وی و نیز امرا با وی را بیان می‌نماید. پس از این همه شرح احوال درباره وی می‌نویسد: حیف که بهره وی تنها از الفاظ و نقل از کتابی به کتابی بود، اما به اعماق گفته‌های اهل فن نرسیده بود و لذا فرمایش‌هایی دارد که موجب گمراهی دیگران شد و چه بسا در برخی مضایق افتاد که

یک شرح حال از شیوة فکر او می نویسد: ایشان همانند کودکی است که سلحشوران و دلاوران ندیده و میدان جنگ نیازموده، و اسلحه جنگ گرفته، لباس جنگ پوشیده و شمشیر و سپر و کلاه خود گرفته و می خواهد در مقابل ابطال بایستد، سپس جواب او از هم را بیان و درباره آن اظهار نظر می فرماید: و بعض من تصدى بخصومة أهل الحق که کتاب تهافت را نوشته و در مقابل اهل فن قیام کرده و خصومت به کار آورده است بالمعارضة و الجدل و التشبه بأهل الحال چون آخوند این طرف ایستاده و آن طرف، با آنکه احياء العلوم نوشته، ولی قدرت و توان چندانی ندارد بمجرّد القيل و القال پس این جمله ناظر به احياء العلوم است. اهل حال، حساب و آدابی دارند.

آن یکی پرسید اشتر را که هی: از کجا می آیی ای فرخنده پی؟

گفت: از حمام گرم کوی تو گفت: آن پیدا است از زانوی تو

حمام رفته زانویش پیدا است. اهل حال حسابی دارند و دهن و قلمی. کمن تصدى لمقابلة الأبطال با دلاوران می خواهد هموارد شود و مقاتلة الرجال بمجرّد حمل الأتقال و آلات القتال با مجرد پوشیدن زره و شمشیر و سپر و کلاه خود و وسایل جنگی آن روز، می خواهد جنگ کند غافل از آنکه جنگاوری مطلبی است و شمشیر در دست گرفتن مطلبی دیگر. قال في تأليف سماء تهافت الفلاسفة: اکنون می خواهد و هم را رد کند و البته هر فردی به حرفش شناخته می شود. ایشان سه قسم می کند و تفاوت بین آن اعتبارات را بیان می کند: إنَّ قياس الطرف الآخر إلى الممكن له اعتبارات: اکنون می توانیم ممکن را ممکن موجود بگیریم و می توانیم ممکن معدوم بگیریم در هر دو صورت،

→ نتوانست از آن بیرون رود. آن گاه کلمات فصاری از ایشان آورد.

باز در نزهة الأرواح، که تاریخ حکماست، ترجمه غزالی را آورده است و همچنین او راستود. گاهی از مشابهت افراد با اسم بردن یکی نام دیگری به ذهن می آید. مرحوم سبزواری در حاشیه امام فخر رازی به ذهن وی آمد و گفت: هو هذا هو المناسب لمذاق الإمام در حالی که کتاب تهافت از غزالی است.

مقدمة کتاب تهافت الفلاسفة، به نام مقله الفلاسفة در مصر چاپ شده است و خود تهافت بعدها مورد رد و ایراد جناب ابن رشد اندلسی قرار گرفته و کتاب تهافت التهافت در جواب آن ساخته شد.

مراد از طرف دیگر مقابل آن طرف موجود است. پس اگر طرف ممکن موجود باشد آن طرف عدم است و اگر معدوم است آن طرف وجود است. سه اعتبار برای آن است و هر کدام از اعتبار دوم و سوم را به دو قسم می‌کند و هر کدام را باز به دو قسم تقسیم می‌کند.

أحدها: أن يقاس دو الی سه «یقاس» در عبارت آمده است. ضمیر «یقاس» به طرف آخر بر می‌گردد، اکنون طرف آخر عدم است پس عدم مقایسه می‌شود الی ذات الممكن به ماهیت ممکن من حیث هی مع قطع النظر عن الواقع فیها اکنون آن واقع، یعنی هم طرف اول و البته نوعاً واقع به معنای وقوع یافته است پس در اینجا، یعنی ممکن وقوع یافته و موجود گردیده پس ما از این وجود قطع نظر می‌کنیم و بهذا الاعتبار یکون ممکناً لها فی ذلك الوقت، بل فی جميع الأوقات این سخن را خود آخوند هم داشت و تا این حد دعوایی با وی نداریم، ولی خود غزالی از هیچ یک از این سه قسم طرفی نمی‌بندد و در نهایت بحث را روی مفهوم وجوب و عنوان اعتباریت وجود و ممکن و ممکن اعتباری در وعای ذهن می‌برد و در وعای ذهن وجود و عدم ممکن را می‌سنجد و از حریم وهم و پاسخ به آن خارج می‌شود، و هر سه قسم اشکال مربوط به ممکن اعتبار شده در ذهن است و در این جهت هر سه شریک هستند. اکنون اگر مقداری راه بیاییم و حرف اصالة الماهیه را ندیده انگاریم، با آنکه غزالی اصالة الماهوی است و وجود را اعتباری می‌داند، تا سر و صورتی بدهیم چنین بگوییم که، طسرف واقع وجود است و طرف آخر عدم است ماهیت من حیث هی، ولو حین الوجود، ابایی از عدم ندارد، گرچه در حین وجود باشد، ولی با قطع نظر از آن از عدم ابایی ندارد پس ماهیت با آنکه در کنف وجود رنگ وجود گرفته است و معنای امکان لا ضرورت طرفین است و ماهیت علی السواء است به نسبت به دو طرف، پس می‌توان با مماشات به همین مقدار کلمات وی را سر صورت دهیم.

و ثانيها: أن يقاس إليها... اشكال وهم این بود که وجوب وجود را، که از ناحیه ضرورت محمول آمده بود، چنین تحلیل کرد که چون نمی توان وجود را از وی نفی کرد، پس عدم بر وی ممتنع ذاتی است، و از استحالة اجتماع دو نقیض می فهمیم که در مقابل این امتناع ذاتی وجوب ذاتی قرار دارد، نه وجوب بالغير پس ممکن مرکب واجب بالذات است. در اشکال، واهم به طرف موجود و متحقق نظر دارد. جواب غزالی بر روی مفهوم موجود می آمد و با تحلیل آنها را سد اعتبار می نماید و هر کدام از اعتبار دوم و سوم را به دو اعتبار دیگر تقسیم می کند. گاهی ممکن را می توان معدوم فرض کرد و طرف دیگر را، که وجود است، با آن در نظر گرفت و یا ممکن را موجود فرض کرد و طرف دیگر، یعنی عدم را با آن قیاس کرد.

پس به سه اعتبار می توان طرف دیگر را به موضوع نسبت داد و موضوع ما هم می تواند ممکن موجود و یا معدوم باشد و طرف آخر بر وزان آنها می تواند عدم و یا وجود باشد و اسناد طرف آخر به موضوع اعتبار است. ولی همان طور که می بینید، مطلب را روی مفهوم ذهنی و شعب تجزیه و تحلیلی ذهن برده است، و این جواب نمی تواند جواب مستشکل باشد که موضوع موجود در خارج دارای ضرورت به حسب محمول را مورد کلام قرار داده است، و از این وجوب، امتناع عدم را نتیجه گرفته و در مقابل امتناع عدم، وجوب را قرار داده است. در هر صورت اعتبار اول آن بود که، اگر ذات ممکن موجود باشد و طرف آخر عدم باشد، در مقایسه عدم با ذات من حیث هی با قطع نظر از وجود، عدم برای ماهیت همیشه ممکن است.

اعتبار دوم: ممکن موجود مقید به طرف وجود شود نه آنکه جزء شود و این دو قسم است. در اعتبار سوم با توجه به این تقید خود قید جزء می شود. در هر صورت، اعتبار دوم دو قسم می شود: اول، با اینکه موضوع مقید به این قید است، ولی طرف دیگر، که عدم است، با موضوع من حیث هی سنجیده می شود؛ یعنی با آنکه موضوع

حین الوجود است، ولی عدم بدون لحاظ وجود با موضوع و ماهیت سنجیده می شود. در این صورت، عدم همیشه برای ماهیت محتمل است و اکنون به خاطر موجود بودن، که از ناحیه علت ماهیت وجود یافته، نمی توان به ماهیت منضم شود لذا به خاطر وجود علت عدم نمی آید؛ یعنی ممتنع بالغیر شده است. این قسم مثل اعتبار اول شده است که قبلاً بیان شد.

دوم: موضوع ماهیت مقید به وجود، طبق فرض، است و این قید بر خلاف فرض بالا ملحوظ است، و چون وجود به نزد او اعتباری است، چنین اعتباری در ذهن واقع است؛ یعنی موطن ماهیت با این اعتبار در ذهن است و با این حیث در خارج امکان تحقق ندارد، بلکه این ماهیت با این حیثیت تنها در ذهن وجود دارد و در خارج محال است؛ یعنی عدم آن در خارج واجب است، مثل و همانند انسان کلی عقلی است. اکنون عدم را با چنین موجود ذهنی مقایسه کنیم. عدم این ممکن موجود محیث به وجود در خارج واجب است، زیرا الآن گفتیم این موجود ذهنی در خارج نمی آید و همانند کلی عقلی است. به همین خاطر، اول احتمال عدم داد بعد عدم را واقع دانست و بعد گفت اصلاً عدم واجب است. حکمت این ترقی در عبارت ماهیت با قید هم این است که چون الآن ماهیت با قید وجود ملحوظ است پس عدم برای او ممکن است، ولی چون در ذهن است عدم برای ماهیت در خارج واقع است و چون همانند کلی عقلی است و کلی عقلی ممتنع الوقوع در خارج است لذا عدم برای او واجب است. اکنون ببینیم آیا اجتماع دو نقیض در این ماهیت ملحوظ با وجود، با توجه به امکان عدم پیش نمی آید؟ می فرماید: دو جهت در کار است: آنکه موصوف به عدم است ذات من حیث هی در خارج است، و آنکه موصوف به وجود است ذات با قید در ذهن است. تا اکنون ممکن موجود را بررسی کردیم، اکنون ممکن معدوم را بررسی کنیم: ابتدا موضوع و ماهیت را محیث به عدم می کنیم تا عدم قید آن باشد، در این صورت وجود با این ماهیت چه نسبت دارد؟ می بینیم ماهیت مقید به عدم، وجود نمی پذیرد،

و وجود با این حیثیت برای وی محال و ممتنع بالذات است، ولی در اعتبار اول عدم برای ماهیت موجود ذهنی در خارج ممکن بود، زیرا وجود به نظر وی اعتباری است. اعتبار سوم: ماهیت مقیده را طوری لحاظ کنیم که قید، که مقارن با وی شده، او را تقيید زده، اکنون خود قید جزء او شود. پس ممکن، یعنی مجموع ماهیت موجوده در این صورت (به عنوان مثال وجود را قید کردیم والا عدم هم می تواند طرف واقع باشد) عدم را با ماهیت موجوده لحاظ می کنیم همان دو اعتبار می آید: ۱. عدم با خود ذات سنجیده شود و نه با جزء دیگر آن؛ ۲. عدم با مجموع مرکب سنجیده شود در این صورت مرکب در خارج تحقق ندارد پس عدم برای وی ممکن است و چون مجموع، که جزء آن امر اعتباری است، قطعاً در ذهن است. توهم تناقض در اینجا ابعاد است، زیرا در مرکب وجود جزء است و عدم با وجود جمع نمی شود.<sup>۱</sup>

اکنون جواب غزالی از وهم را بیان می کنیم: اعتبار اول که ما به آن بر طبق اصالة الوجود سر و سامانی دادیم و ماهیت من حیث هی و ماهیت واقع را با عدم سنجیدیم. و اعتبار دوم که قسم اول آن گفته شد که ماهیت مقید به وجود است، ولی در سنجش عدم با آن قید ملاحظه نشود که نزدیک به اعتبار اول بود. در این دو اعتبار عدم ممکن است و شیء از امکان به در نمی رود و ضرورت و وجوب ذاتی، که مستشکل می گفت پیش نمی آید اما دو اخیر همان است و ماهیت معدومه فرض شده است که وجود برای محال ذاتی است.

جواب آن است که، نظر واهم به خارج و وجوب وجود به حسب محمول در خارج است و این اعتبارات ذهنی و مفهومی، ربطی به اشکال پیدا نمی کند و از موضوع بحث خارج است.

و ثانیها: آن یقاس... طرف آخر را طبق فرض عدم بگیریم و عدم را قیاس کنیم إليها

۱. این بود مقدمات غزالی در حل اشکال، که ما با استفاده از تعلیقه حضرت استاد و مطالب درس به آن ترتیبی دادیم «مقرر».

به ذات ممکن بحسب تقییدها اعتبار دوم ذات مقید می شود و در اعتبار سوم جزء می گردد. بالطرف الواقع در مثال ما واقع وجود است علی أن یکون قیداً لا جزءاً فرض جزئیت در اعتبار سوم است. اکنون همین وجه را دو قسم کنیم: اعتبار اول: در عین اینکه مقید است قید را در قیاس عدم به موضوع به حساب نیاوریم و موضوع را من حیث هی بگیریم و این قسم از اعتبار دوم با اعتبار اول قریب است، زیرا در اعتبار اول واقع ملحوظ نبود، چنان که در این قسم قید ملحوظ نیست، گرچه در یک قسم ذات مقید است و در اعتبار اول، ذات مقید نیست ولی واقع دارد.

و حیثاً اکنون که ذات مقید به وجود گردید دو اعتبار دارد: إن اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف ذات به وجود مقید است و طرف دیگر، یعنی عدم را با این ذات مقید حساب می رسیم من حیث هی ولی خود قید را ملحوظ نمی کنیم، بلکه ذات من حیث هی با عدم سنجیده می شود که ملحق به اعتبار اول می شود من غیر أن یکون للتقيد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر، یکون ممكناً لها دائماً پس به لحاظ ذات، عدم برای ذات ممکن است و ممتنعاً لها بالغير في ذلك الوقت، چون ذات موجود است و مع الوجود می باشد، و وجود قید آن است عدم در حال این وجود، بر ذات ممتنع است، متنها این امتناع بالغير است، زیرا علت باعث وجود ذات شده است و این علت وجود سبب شده که شما نتوانید عدم را برای وی بیاورید. پس امتناع به واسطه علت طرف واقع حاصل شده است، پس امتناع بالغير است. البته اکنون ما طرف واقع را وجود گرفتیم و مقابل آن عدم است. همین مطلب اگر طرف واقع عدم باشد و ماهیت مقید به عدم باشد، می آید. اکنون قسم دوم از اعتبار دوم را بیان می کند. و إن اعتبر اکنون عدم را به ذات ممکن ملاحظه می کنیم ولی این ملاحظه با ذات ممکن مقید به وجود است و إن اعتبر ثبوتها لها ثبوت طرف آخر برای ذات ممکن لا من حیث هی، بل من حیث تقیدها وقتی عدم به ذات سنجیده می شود نه ذات من حیث هی باشد که در قسم اول بود، بلکه ذات مقید به لحاظ تقیدش ملحوظ باشد فقد یکون

الطرف الآخر ممكناً بالذات بل واقعاً و قد يكون ممتنعاً بالذات. گرچه معنا فيه مافيه، ولی اکنون عبارت را درست کنیم. فرض ما ماهیت موجود بود و در مقابل آن عدم قرار داشت، و می توان فرض ماهیت معدوم و با قید عدم کرد، و طرف دیگر وجود است. ایشان می گوید: ممکن موجود با قید وجود. اگر با عدم سنجیده شود، عدم برای وی ممکن بالذات است، بلکه عدم در خارج برای ماهیت واقع است این چگونه متصور است که بر ذات مقید به وجود، عدم صادق باشد و بلکه بالاتر عدم واقع باشد، عدم برای وی ممکن بالذات است، بلکه عدم در خارج برای ماهیت واقع است این چگونه متصور است که بر ذات مقید به وجود، عدم صادق باشد و بلکه بالاتر عدم واقع باشد، بلکه برای اینکه لج شما را درآوریم عدم برای وی واجب باشد؟ این یک سؤال.

اکنون ممکن را با قید عدم در نظر بگیریم و وجود را طرف آخر حساب کنیم در این صورت ممکن معدوم آیا می تواند وجود هم داشته باشد؟ اینجا به طور قطع وجود برای ممکن مقید به عدم، ممتنع ذاتی است و نمی تواند تحقق داشته باشد. غزالی می گوید در آن صورت که ذات ممکن موجود است؛ یعنی ماهیت مقید به وجود است عدم برای وی واجب است. اکنون مثال می زند تا ما پاسخ سؤال فوق را دریابیم: مثلاً إذا اعتبر الممكن الموجود من حيث إنه موجود ممکن موجود با قید موجودیت فالعدم ممکن له عدم برای او ممکن است. جواب سؤال ما در اینجا است که از خارج بدانیم که وی وجود را اعتباری می داند و ممکن موجود را با قید موجودیت به ذهن می برد و علاوه بر آن وجود را مطلقاً، اعتباری کرده است و در ذهن برده به طوری که وجود مقید به وجود ذهنی است، زیرا اولاً، وجود اعتباری است و ثانیاً، مفهوم موجودیت مفهومی اعتباری است که موطن آن در ذهن است. تصدیق می کنید که ماهیت مقید به چنین مفهوم اعتباری موطنی جز در ذهن ندارد، چنان که کلی منطقی و کلی عقلی در ذهن جای دارند و در خارج نمی آیند. پس همان طور که انسان با قید کلیت در خارج موجود نمی گردد و در ذهن است ماهیت با قید

موجودیت موطنش در ذهن است و محال است در خارج تحقق پیدا کند. پس طرف مقابل آن واجب است؛ یعنی عدم چنین ماهیت مقید به وجود اعتباری ذهنی در خارج واجب است، لذا اول عدم را برای وی ممکن دانست پس از آن عدم را واقع دانست و پس از آن گفت اصلاً غیر از معدوم بودن این ماهیت موجود ذهنی چاره‌ای دیگر نیست پس عدم واجب است. پس با آنکه ماهیت مقید به وجود است با وجود این معدوم خارجی است و تناقض هم نیست، زیرا موضوع دو چیز است و تناقض در صورتی پیش می‌آید که هم این شیء در ذهن موجود باشد و هم در ذهن موجود نباشد، و یا هم شیء در خارج موجود باشد و هم در خارج موجود نباشد، در حالی که در اینجا ما مندوحه داریم، زیرا موجودیت در ذهن و معدوم بودن در خارج است، پس دو موضوع داریم. ولایلزم من هذا اجتماع النقيضين، لأن الموصوف بأحدهما موصوف به عدم الذات من حيث هي و بالآخره، یعنی وجود الذات من حيث التقييد پس ذات من حيث التقييد، یعنی از حیث وجود و با قید وجود در ذهن وجود دارد و موصوف به عدم ذات من حیث هی است؛ یعنی ذات من حیث هی در خارج تحقق ندارد و ذات با قید وجود در ذهن تحقق دارد پس جمع بین وجود و عدم شده، ولی تناقض نشده است. تا اینجا در صورتی که طرف اول و طرف واقع را ذات مقید به وجود و ذات ممکن بگیریم. اکنون فرض را عوض می‌کنیم و ذات معدوم را با وجود می‌سنجیم:

و إذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم ممكن معدوم را اکنون در وعای ذهن ببرید، زیرا مقید به حیثیت و اعتبار است و موطنی جز در ذهن ندارد. فالوجود ممتنع له بالذات معدوم من حيث هو معدوم موجود در ذهن مقید به قید عدمی طرف مقابل، یعنی وجود را نمی‌پذیرد و نمی‌تواند در خارج تحقق پیدا کند. تفاوت با ممکن موجود آن بود که ممکن موجود در ذهن بود عدم این ممکن در خارج مؤونه نداشت، ولی ممکن معدوم ذهنی وجود آن باید قید در خارج محال است پس وجود ممتنع بالذات است.

و ثالثها: أن يقاس إليها مع تقيدها... آن وصف مفروض، یعنی وجود را مثلاً قید بیاوریم، ولی با این حیثیت که بحيث يكون المقارن جزءاً ولی خود قید باید داخل باشد و جزء قرار گیرد، اکنون که قید، یعنی وجود جزء ممکن موجود شد، پس جزء چه چیز شد؟ پاسخ داد: لما ثبت له الطرف الآخر اکنون که جزء گرفتید آن دو وجه و دو قسم «إن اعتبر» دوم را بیاورید و يتأتى فيه أيضاً التقسيمان المذكوران في الثاني اشكال آن تناقض چه می شود؟ اکنون پاسخ می دهد: و لزوم توهم اجتماع التقيضين هنا أبعد اینجا جزء بود و آنجا قید و خارج بود و چون وجود جزء است و مرکب عبارت از دو جزء است: ذات و قید، پس مرکب متقوم به قید است بر خلاف آن قسم. پس مرکب با اجزای خود، که قید وجود است، ملایمت دارد و با مقابل آن (عدم) منافاتی شدیدتر از منافات مقید با منافی قید (عدم) دارد. در آنجا توهم تناقض این بود که قید وجود با عدم چگونه سازگاری دارد که جواب گفته شد، ولی در اینجا احتمال این توهم کمتر است، زیرا کسی عدم را با وجود جمع نمی کند، چون جزئی از مرکب خود وجود است و در واقع عدم باید با وجود جمع شود به همین خاطر خود ذات مرکب در مقابل عدم قرار می گیرد. پس اگر گفته شود که مرکب موجود است، و بگوییم در مرکب عدم راه دارد و توهم تناقض نشود، زیرا مراد از جملة دوم وجود مرکب در خارج و مراد از جملة اول، وجود مرکب در خود ذهن است. پس جواب از تناقض همان جواب است، ولی توهم تناقض در آنجا بیشتر و شدیدتر است و در اینجا کمتر، زیرا ذهن مقابله را در اینجا به روشنی در می یابد. فقد حصل من ذلك أن ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس إليه في الاعتبارين الأولين ممكن بالذات مراد از دو اعتبار اول که عدم ممکن می شود: ۱. اعتبار اول که عدم با ممکن من حیث هی ولی واقع و موجود ملاحظه می شد که ما گفتیم می توان آن را با قضیه حینیه تطبیق کنیم؛ ۲. قسم اول اعتبار دوم که گفته شد که با آنکه ممکن مقید به وجود بود، ولی به هنگام مقایسه عدم با آن قید ملحوظ نبود که این قسم هم همانند اعتبار اول است و بازگشت به آن می کند.

و في الأخيرين ممتنع بالذات. همان گونه که در کلام غزالی آمد و گفت: «و قد يكون ممتنعاً بالذات» و بعد گفت: «و إذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات.» پس مراد از «آخرین» آن قسم از اعتبار دوم و اعتبار سوم است که ممکن معدوم فرض شود، خواه عدم قید ذات و خواه جزء باشد، وقتی طرف دیگر، یعنی وجود با آن سنجیده شود ممتنع بالذات است. پس ملخص جواب این شد: به لحاظ دو اعتبار اول امکان طرف دیگر است پس واجب بالذات نشده است؛ یعنی با آنکه ممکن وجود دارد ولی عدم بر او رواست. و در اعتباری که ممتنع بالذات است ممکن معدوم است.

وفساده يظهر بالتدبر فيما أسلفنا بيانه. در پایان «ما أستخف ما اعتذر بعضهم» در ردّ وی، مرحوم ملاصدرا سخنی گفت که با تدبّر در آن جواب اینجا دانسته می شود، پس «ما أسلفنا» یعنی آن بیان، وی در آنجا فرمود: معتذر حرف را روی مفهوم ذهنی برده است، اکنون نیز غزالی حرف را روی مفهوم ذهنی برده است. من أن الكلام ليس في امتناع أحد الطرفين بالقياس إلى الطرف الآخر بحسب ما يعتمله الذهن استعمال از باب افتعال، و این لفظ چه شیرین در این جایگاه جای گرفت، زیرا ذهن با حيله گری و با بازی های خود می خواهد راهی باز کند من دون محاذاته لما هو الواقع وهم می گوید این ماهیت واقع در خارج ضرورت به حسب محمول دارد، ما نیز در جواب وی به همان خارج نظر داشتیم و گفتیم همین موجود خارجی قائم به غیر است و غیر به او تعلق دارد پس او به علت وابسته و علت مقدم اوست. این جواب صحیح است، زیرا با امکان فقری شیء در خارج و تعلق علت به او جایی برای وجوب ذاتی نیست، ولی شما از حریم بحث خارج شدید و مطلب را از خارج به ذهن آوردید و آن را به اعتبارات و شقوق تقسیم کردید.

كما ينادي إليه كلام هذا القائل، بل المنظور إليه في الطرف الآخر نحو وقوعه في نفس الأمر نفس الأمر در وعایی از او عیه است، خواه در وعای ماده و خواه در فوق ماده، و

بیان خواهد شد که اگر امری در موطنی تحقق پیدا کرد مسلماً در مراتب مافوق نیز تحقق پیدا کرده است تا نوبت به موطن مادون رسیده است. بالاخره در نفس الأمر هر طرفی که باشد فإن ذات المتلبسة بالوجود مثلاً سواء أخذت على الوجه الثاني که قیدیت بود أو على الوجه الثالث که جزئیت بود، چرا اعتبار اول را نگفت؟ قبلاً به عرض رساندیم که حرف اول به صورت قضیه حینیه است و همان مطلبی که ما گفتیم که ماهیت در کنف وجود قرار گرفته است به لحاظ ماهیت من حیث هی امکان دارد اما از حریم اشکال خارج است، زیرا اشکال نمی‌گوید ماهیت من حیث هی چگونه است، بلکه می‌گوید ماهیت موجود و متحقق دارای ضرورت و جوب لاحق است.

يستحيل عدمه في الواقع. و ظاهر أن موضوع أحد الطرفين هو بعينه ما يقاس إليه الطرف الآخر موضوع یکی از دو طرف، خواه وجود باشد و خواه عدم، فرقی ندارد و ما اکنون وجود را گرفتیم و عدم به تبع آن روشن می‌شود. پس این موضوع شخصی و موضوع این وصف خارجی ضرورت به حسب محمول دارد. پس این باید حل گردد و واهم در آن موضوعی که به حسب اعتمال ذهنی در وعای ذهن درست کردید، بحث و نزاع نداشت. پس موضوع یک از دو طرف عیناً قیاس به طرف دیگر شده است و به امتناع آن حکم شده و نتیجه گرفته است که طرف نخست واجب بالذات است و یحکم بامتناع لحوق... بتقدم موضوع المتقابلین مراد از تحيٌث در کلام همان تقيٌد است، خواه قید باشد و خواه جزء، این تقيٌد باعث ذهنی شدن موضوع می‌شود؛ یعنی با ترکیب ذات با وجود و یا با تقيٌد به آن، مرکب اعتباری درست کردید و در وعای ذهن حکم می‌شود که عدم این مرکب اعتباری در خارج واجب است و حکم بوجوب عدمه و قیل اینجا را وقف نکنیم و بخوانیم، یعنی حکم شود و گفته شود که چون موضوع دو طرف و دو مقابل با هم تفاوت دارد و موضوع متعدد است تناقض لازم نمی‌آید، زیرا این کار ذهن است.

فالمراد من الذات... بهذا المفهوم الذهني باید مفهوم ذهنی را کنار گذاشت و آنکه

مفهوم ذهنی از آن تعبیر و از آن حکایت می‌کند؛ یعنی خارج را، باید توجه داشت و سخن را بر روی آن آورد. پس باید گفت این ذات موجود در خارج و متلبس به وجود آیا در این حال عدم می‌پذیرد یا نه؟ پس باید این معما را حل کرد طرف برای این ذات چگونه است؟ الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف و لاشبهة في أن الذات المأخوذة على هذا الوجه، یعنی حکایت از خارج دارد الذي يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحقوق الطرف الآخر له بالذات آیا ذات با ضرورت به حسب محمول در خارج باز می‌تواند طرف مقابل، یعنی عدم را بپذیرد؟ به وضوح پاسخ منفی است. و لا شبهة أيضاً أن ليس في تلك الذات المحكي عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع، إلا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين وي در خارج وجودی متشخص و متعین است ترکیب آن در کجاست؟ ترکیب کار ذهن است و با تحلیل برای آن جنس و فصل درست می‌کند و ذهن در این ذات حاکی خارج تحلیل به کار نمی‌آورد، تا با اختلاف موضوع علاج تناقض کنید و بگویید: به این لحاظ عدم بر او طاری می‌شود و به این لحاظ وجود. فثبت الامتناع الذاتي للطرف الآخر، و من امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله. در برخی نسخ «يثبت» است. در هر صورت، یعنی اشکال و هم هنوز باقی است و اشکال امتناع ذاتی و در مقابل وجوب ذاتی برداشته نشد و جواب غزالی کاری نرسید، زیرا از موطن اشکال به در رفت و به مفهوم ذهنی و تجزیه و ترکیب ذهنی پرداخت.

حرف دیگر: شما طرف دیگر را مقایسه به ذات کردید و مراد از ذات را ماهیت گرفتید، ولی ما می‌گوییم: مگر در خارج فقط ماهیت موجود است چنین نیست که خارج ماهیت موجوده فقط باشد، بلکه ما بحث را روی وجود می‌بریم. خود وجود در خارج ثابت است درباره وجود ثابت چه می‌گویید؟ من موضوع قضیه را از ماهیت در خارج برمی‌گردانم و جلو حرف شما را که طرف دیگر را با ماهیت حساب می‌کنید می‌گیرم پس از ماهیت دست برمی‌داریم آن گاه طرف دیگری نمی‌ماند. پس وجود در

خارج متحقق است و ضرورت به حسب محمول دارد و اصلاً دو چیز نیست خود وجود واقع است. پس تحلیل شما اگر در باب ماهیت بیاید در وجود نمی آید پس طرف آخر ندارد، در حالی که شما از راه حکم عقلی به طور کلی همه موارد را باید جواب دهید. و چون حکم شما بر روی وجود متحقق در خارج نمی آید پس حکم شما صحیح نیست، زیرا حکم عقل تخصیص بردار نیست. پس اگر در باب ماهیات با شما مماشات کنیم در باب وجود این سخن نمی آید.

على أن ما يتمحلّ چاره اندیشی متکلفانه وی در وجود جاری نیست هذا القائل لا يجري في نفس الوجود ما نمی گوییم الممكن الموجود به اصطلاح قوم، بلکه الممكن الموجود به اصطلاح ما؛ یعنی به اصطلاح امکان فقری الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شيء و هو بعينه ذات موجودة كما قرّرناه در باب وجود دو چیز و تحلیل به دو امر راه ندارد و اگر ذات الموجود بگویید مسامحه در تعبیر کردید پس این ذات به معنای ماهیت نیست؛ یعنی حقیقت متحقق در خارج پس ترکیب بر نمی دارد تا آن شقوق سه گانه در آن راه بیابد. كما قرّرناه بمجرد نفسه وجود بمجرد نفسه يتمحلّ إلى موضوع و صفة هي أحد المتقابلين وجود بمجرد نفسه ترکیب و اجزاء ندارد و همین خودش و ثبوتش وجود است پس اگر با تعمل و زحمت ذهنی تجزیه و ترکیب شود و گفته شود: «الوجود ثابت» این مجرد لفظ مرکب است والا واقع آن بسیط است و بسیط جزء ندارد و این تعبیر ترکیبی مثل تعاریف بسایط است که در واقع ترکیب در آن نیست؛ مثل «الله قادر» و «الله عالم» و «الله رازق» که برای حق بسیط صمدی آورده می شود.

در «زید عالم» می توان ترکیب را تصویر کرد، ولی در مبادی عالی، مخصوصاً در مبدأ المبادی مرجع و مآل ترکیب و واقع آن وجود بسیط احدی محض است و ترکیب در واقع آن راه ندارد، پس آوردن ترکیب در لفظ به نوعی از اعتمال ذهنی است. در «الوجود ثابت» أحد المتقابلين نداریم و در مقابل آن عدم نیست و یمتنع له لذاته قولنا؛

«لا ثابت» پس «لا ثابت» را نمی توان برای وی آورد. چنین نیست که واقعش دو چیز باشد به خلاف آن ماهیت موجوده، چون در آنجا دو چیز بود و آن شقوق و اعتبارات در باب ماهیات ممکن بود پس اگر آن شقوق در باب ماهیات صحیح باشد در باب وجود صحیح نیست و لذا پاسخ شما و قاعده شما کلی نشد و در همه موارد مشکل گشای نیست. علاوه بر آن اشکال که قبلاً کردیم که از موضوع بحث خارج شدید و اصلاً مشکلی گشوده نشد. فلا محیص إلا فیما استثناء فی هذا المقام واهم به ضرورت به حسب محمول اطلاق وجوب کرد ما هم با او همراهیم، ولی می گوئیم واجب به اشتراک لفظی دو شعبه دارد: واجب به ضرورت مطلقه، و واجب به ضرورت مدام الذات. پس وجوب را از دست وی نگرفته ایم و بحث را از موطن خود به در نبرده ایم و در عین همراهی هشدار می دادیم که این وجوب با وجوب ازلی تفاوت دارد. من الفرق بین الوجوبین اللّازم منها غیر محذور با آنکه دو وجوب داریم، ولی محذوری لازم نمی آید و ممکن واجب ذاتی نمی شود، بلکه وجوب مدام الذات با وجوب واجب ذاتی تفاوت دارد و هو الوجوب المقتد بدوام الموضوع و المحذور منهما غیر لازم که این وجوب نیز به ضرورت ازلی واجب باشد و گفتیم چنین نیست و هو الوجوب المطلق الأزلی. پس غیر لازم وجوب مطلق ازلی است پس ضرورت به حسب محمول مستلزم وجوب مدام الذات است پس آنچه لازم آمد محذور نیست و محذور آن است که وجوب به حسب محمول وجوب مطلق ازلی باشد و این لازم نمی آید.

ذیل: بهتر آن بود که این دامنه و ذیل شریف در صدر باشد و آن صدر دامنه. این ذیل به مراتب از سخنان صدر شریف تر و مفید تر و نافع تر است. ذیل: کلّ ممکن لحقه الوجود و الوجوب... این ذیل بعدها در کتاب پرورانده می شود. در این ذیل ضرورت به حسب محمول شیء و وجود خارجی مورد نظر است که وقتی شیء در خارج وجود یافت تمام مراحل قبلی وجود را پیموده تا به این مرحله رسیده است. پس از عالم اعیان ثابته و عقول و مثال منفصل مطلق گذشته و در وعای خارج تحقق پیدا کرده

است، به این امکان اشرف می‌گویند؛ یعنی شیء باید از مراحل اشرف گذر کند و آنها را بگذراند، سپس به مرحله مادون و اخس برسد، و از این سو در قوس صعود شیء تا همه مراحل مادون را نگذراند و استیفا نکند و به خوبی فرا نگیرد به بالاتر نمی‌رود. نمی‌توان گفت که نطفه علقه نشده مضغه شود، و نمی‌توان گفت عقل هیولانی تا عقل بالفعل نشده عقل بالمستفاد شود، خواه در امور مادی و خواه در امور معنوی، تا مراحل مادون گذرانده نشود و شیء به کمال استیفای خود نرسد به مرحله بالاتر گام نمی‌گذارد. پس آن سیر نزولی و این سیر صعودی است. پس شیء در قوس نزولی ابتدا ممکنات اشرف را می‌گذراند و سپس به ممکن اخس می‌رسد و در قوس صعودی ابتدا ممکن اخس بالاتر می‌رود و به ممکنات اشرف می‌رسد و در هر دو سیر ظفره محال است و به تعبیر قرآن کریم: ﴿يُذَبِّرُ الْأُمَرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup>. شیء از سما و عوالمش عبور می‌کند و به اینجا می‌رسد این روشن است و سپس ارض را می‌گذراند و این شیء که اکنون ضرورت به حسب محمول دارد و موجود گردیده و در این موطن تحقق یافته است. حکایت از این دارد که در موطن گذشته و در نفس الامرهای خود وجوب یافت تا به اینجا رسید و اینجا وجوب یافت و دیگر نمی‌توان این شیء را از مکان خویش به درآورد، و از بود خود منتفی کرد و برداشت آن راه ندارد. اگر باید آن را برداریم باید او را در متن صفحه نظام هستی برداشت و همین که تحقق پیدا کرد، تحقق پیدا کرد و برای آن مراحل نفس الامر و امکان وقوعی عوالم عدیده بوده است که تحقق پیدا نموده و وجود وی واجب شده است. پس وجوب وجود وی چیزی نیست که در این مرحله دیده می‌شود و بتوان با تحلیل‌های ذهنی این وجوب را برداشت و عدمش هرگز راه ندارد، و در عوالمش و عوالم علت و مبادی اش نمی‌توان این شیء را به در کرد و وجوب را از وی برداشت.

كُلُّ مَكْنٍ لِعَقَّةِ الْوُجُودِ وَ الْوُجُوبِ لَغَيْرِهِ از ناحیه علت فی وقت من الأوقات، فإِنَّه كما

يَمْتَنِعُ عَدَمُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ كَذَلِكَ يَمْتَنِعُ عَدَمُهُ فِي مَطْلَقِ نَفْسِ الْأَمْرِ فِي تَمَامِ أَوْعِيهِ وَتَقَرَّرُ  
عَدَمُشْ مُحَالٌ وَ مَمْتَنِعٌ اسْتَأَيَّ ارْتِفَاعَهُ عَنِ الْوَاقِعِ مُطْلَقاً بَلَا تَقْيِيدِهِ بِالْأَوْقَاتِ الْمُبَايَنَةِ  
لِذَلِكَ الْوَقْتِ دِيْكَرٍ نَمِيْ تَوَانِ اَيْنَ شَيْءٍ رَا بَرْدَاشْتِ، دَر اَيْنَ وَقْتٍ وَ اَنَ وَقْتِ نَفِيْ وَی  
مُحَالِ اسْتِ، وَلِيْ چُونِ اَيْنِجَا جَايِ اسْتِيْفَايِ بَحْثِ اَنَ نِيْسْتِ وَ بَعْدِ عَنَوَانِ مِيْ كَنْدِ، وَ  
پِيْشِ تَر نِيْزِ اِشَارَهْ كُردِهْ بُوْدِ كِهْ اِگَر بَخَوَاهِيْمِ هَر شَيْءٍ رَا بَرْدَارِيْمِ وَ بَگُوِيْمِ، عَدَمِ اَنَ دَر  
ظَرْفِ خُودِ اَنَ بَايْدِ حَسَابِ شُودِ. پَسِ زِيْدِ مَوْجُودِ دَر اَمْرُوزِ رَا نَمِيْ تَوَانِ گُفْتِ فَرْدَا  
مَعْدُومِ، وَ يَا گُفْتِ دِيْروزِ مَعْدُومِ اسْتِ، بَايْدِ او رَا دَر ظَرْفِ خُودِشِ بَرْدَارِيْمِ. عَدَمِ شَيْءٍ  
رَا بَايْدِ رُويِ خُودِ شَيْءٍ وَ دَر ظَرْفِ تَقَرَّرِ وَی بَرْدَنَهْ دَر وَقْتِ دِيْكَرِ، گَر چِهْ بِهْ حَسَبِ  
مُتَفَاهِمِ عَرَفِ وَ عَادَتِ مَرْدَمِ چَنِينِ چِيْزِي رُوَا اسْتِ، وَلِيْ بِهْ حَسَبِ تَحْقِيقِ، عَدَمِ هَر  
شَيْءٍ دَر هِمَانِ ظَرْفِ خُودِ بَايْدِ حَسَابِ شُودِ وَ بِهْ لِحَاظِ اَنَ عَدَمِ شَيْءٍ بَر شَيْءٍ مُحَقِّقِ رُوَا  
نِيْسْتِ پَسِ عَدَمِ شَيْءٍ دَر اَوْقَاتِ دِيْكَرِ نَبَايْدِ مُحَاسَبَهْ شُودِ. اَكْنُونِ رِبْطِ اَيْنِ مَطْلَبِ رَا بِيَانِ  
مِيْ كَنِيْمِ. لِأَنَّ ارْتِفَاعَهُ عَنِ الْوَاقِعِ اِگَر بَخَوَاهِيْدِ شَيْءٍ رَا اَزْ مَتْنِ وَ لَوْحِ وَاقِعِ وَ هَسْتِيْ  
بَرْدَارِيْ اِنَّمَا يَصَحُّ عَنِ جَمِيْعِ مَرَاتِبِ الْوَاقِعِ دَر حَالِيْ كِهْ بَرْدَاشْتِ شَيْءٍ اَزْ هَمَهْ مَرَاتِبِ وَاقِعِ  
مُمْكِنِ نِيْسْتِ، زِيْرَا وَجُوبِ دَارْدِ ﴿ يُدْبَرُ الْأَمْرُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ﴾ اَزْ اَنَ مَوْاطِنِ قَبْلِ  
وَجُودِ پِيْدَا كُردِهْ تا اَمْدَهْ وَ دَر اَيْنِ مَوْاطِنِ قَرَارِ گَرْفْتَهْ اسْتِ وَ الْمَفْرُوضِ خِلَافَهْ. پَسِ چُونِ  
تَحْقِيقِ پِيْدَا كُردِ چِگونَهْ مِيْ تَوَانِ اَنَ رَا اَزْ مَتْنِ وَاقِعِ بَرْدَاشْتِ؟ اَيْنِ وَجُودِ وَاقِعِ حِكَايَتِ اَزْ  
وَجُودِ مَوْاطِنِ قَبْلِ مِيْ كَنْدِ فَمَعْنِيْ جَوَازِ الْعَدَمِ پَسِ نَمِيْ تَوَانِ گُفْتِ بَر اَيْنِ شَيْءٍ عَدَمِ جَايِزِ  
اسْتِ، پَسِ بِهْ لِحَاظِ وَجُودِ شَيْءٍ عَدَمِ رُوَا نِيْسْتِ، اَلْبَتَّهْ اِگَر خَوَاسْتِيْدِ عَدَمِ رَا رُويِ  
مَاهِيْتِ مِنْ حَيْثُ هِيْ بَبْرِيْدِ دَسْتِ شَمَا بَا زْ اسْتِ فَمَعْنِيْ جَوَازِ الْعَدَمِ لِّلْمُمْكِنِ الْمَوْجُودِ فِي  
وَقْتِ مَعْنَايِ جَوَازِ عَدَمِ بَرَايِ مُمْكِنِ مَوْجُودِ دَر يَكِ وَقْتِ چِيْسْتِ؟ جَوَاْزَهْ جَوَازِ عَدَمِ  
مُمْكِنِ دَر بَر خِيْ اَزْ نَسْخِ مَصْحَحَهْ چَنِينِ اسْتِ؛ فَمَعْنِيْ جَوَازِ الْعَدَمِ لِّلْمُمْكِنِ الْمَوْجُودِ فِي  
وَقْتِ جَوَاْزَهْ، يَعْنِيْ جَوَازِ عَدَمِهِ بِالنَّظَرِ إِلَى مَاهِيَّتِهِ لَا بِالنَّظَرِ إِلَى الْوَاقِعِ كِهْ ضَمِيْرِ رَا بَارِزِ  
كُردِهْ وَ بِهْ عَدَمِ بَر گَر دَانْدَهْ اسْتِ.

در درس بعد درباره مراحل وجودش در کتاب‌های عرفا و نیز ارتباط این بحث با ضرورت به حسب محمول و نیز ارتباط این ذیل با سخنان میر و غزالی و رد آنها نکاتی بیان خواهد شد.

در ذیل مطلبی به مناسبت ضرورت به حسب محمول پیش آمد\* که اصلی از اصول است و آن این بود که وقتی شیء در خارج ضرورت به حسب محمول می‌یابد که نفس‌الامری یافته و وقوع و تحقق وی حتمی و ضروری شود به طوری که برداشت آن ممتنع گردد، در این صورت تحقق وی در متن هستی به گونه‌ای می‌گردید که نمی‌توان آن را رفع نمود، و عدم هر شیء آن نیست که عامه می‌پندارند و هر شیء را در غیر ظرف وجودی خود می‌گذارند، و چون آن را نمی‌یابند عدم آن را تصور می‌کنند، بلکه عدم هر شیء در موطن ذات وی و متن تحقق وی باید پیاده شود، برداشت همان حد از وجود از متن هستی عدم خاص آن شیء است. اکنون همین شیء متقرر در خارج تا از مراحل قبلی گذر نکرده باشد به عین نمی‌رسید، چنان‌که در پیاده شدن حقایق در خرد انسان می‌توان حقایق خارج را فهمید و انسان از راه شناخت خویش به شناخت پیاده شدن حقایق خارج برسد، چنان‌که فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

اگر حقیقتی بخواهد بیان و نوشته شود، از مرحله علم به قوه و اهمه و متصرفه می‌رسد به طوری که تجزیه و ترکیب و تلفیق و تفصیل می‌گردد، و به حس مشترک آمده کم‌کم به ساحل وجود، یعنی به زبان می‌آید و سپس به قلم، و آن‌گاه در خارج کلمات خود را نشان می‌دهند، چنان‌که اگر کسی از این سو مطلبی حسی دید از آن صورتی انتزاع، و یا به تعبیر دقیق‌تر انشاء می‌کند، و آن را به حس مشترک می‌برد، و از حس مشترک به همان مراحل که هبوط کرد بالاتر می‌رود. پس در صعود و هبوط با موازینی از مراتب وجود عبور می‌شود و لذا طفره راه ندارد.

در فعل حق تعالی و در نظام هستی نیز همین مراحل است و در آنجا نیز طفره راه ندارد. در آنجا نیز از موطن علم امر و شیء حرکت می‌کند و از عقل و مثال مطلق به عالم حس می‌رسد و از همه مراحل عبور می‌کند و طفره معنا ندارد، به نحوی که شیء نمی‌تواند در مرحله پایین‌تر موجود باشد ولی از مرحله بالا عبور نکرده باشد و در آن عوالم نشان و اثری نداشته باشد. در فصوص هم همین مطلب بیان شد.

یکی از کارهای ما در اسفار جمع کردن مصادر و مآخذ آن است که در فهم مطالب آن و در تصحیح کتاب خیلی کار می‌رسد. رساله‌ای به نام «عرفان و حکمت متعالیه» (اسفار) نوشتم، و مدارک آن را از قبیل مصباح، فصوص، فتوحات، منتهی‌المدارک و کلمات خواجه و دیگران بیان داشتم.

یادداشت ما در این ذیل آن است که این سخن شیخ اکبر در فصّ الیاس فصوص\* شرح فصوص قیصری است. در آنجا فرمود: «والشیء لا یقتل» أي لا یزال «عن نفسه، و إن أفسدت الصورة فی الحس؛ فإنَّ الحدَّ یضبطها و الخیال لا یزیلها، وإذا کان الأمر علی هذا فهذا هو الأمان علی الذوات و العزّة و المنعة، فإنَّک لا تقدر علی فساد الحدود و أيّ عزّة أعظم من هذه العزّة.» یعنی شیء از خودش زایل نمی‌شود، گرچه صورت آن در حسن زایل شود، زیرا حدّ آن را ضبط و حفظ می‌کند و خیال آن را زایل می‌سازد. بنابراین وقتی حقیقت این بود، پس این امان و عزت و بلندی برای ذات است، زیرا شما قدرت بر از بین بردن حدود ندارید و چه چیزی بلندتر از این عزت است.

مراد از این صورت زایل می‌شود؛ یعنی ترکیب به هم خورده باشد و به هم خوردن صورت دو معنا دارد: صورت و شکل ظاهری از بین رفته باشد، ولی شئیت شیء به صورت آن است، این معنای دوم از صورت از بین نمی‌رود. مراد از خیال، خیال متصل و منفصل است. و نیز می‌توان «المنعة» یا «المِنْعَة» و یا «المُنْعَة» خواند. پس امان الهی با تحقق در موطنی بر شیء حکمفرما می‌شود و با موجودیت هرگز از بین

نمی‌رود و در محفل وجودی و نظام هستی همیشگی است و آنکه در خارج وجوب یافت و این وجوب، البته مقید به مادام الذات است، هرگز زایل نمی‌شود. و هم متوجه این نکته نبود و عزت و منعه شیء را در مراحل بالاتر و علل توجه نداشت و متوجه تحقق همیشگی آن، مخصوصاً اگر انسان باشد، نبود.

اما ارتباط مطلب فوق: اگر شیء در متن نظام هستی قرار گرفت و در عالم پیاده شد ازاله و افساد آن ممکن نیست، زیرا که نفس الامری آن وجوب یافت و به دلیل محالیت طفره، مراحل بالاتر وی نیز تحقق و تقرر یافتند و قابل برداشت نیست. حالا مطلب فوق چه کاری در اینجا می‌رسد؟ جواب: مرحوم صدرالمتألهین آن را در جواب «ما أسخف ما اعتذر» آورده است، چنان که در جواب جناب میر و غزالی این مطلب را عنوان فرمود که چرا شما حرف را از موطن خارج به ذهن بردید؟ اگر این شیء در خارج متحقق شد و در متن نظام هستی وجوب یافت، چرا وجوب وجود خارجی را به لفظ «امتنع له العدم» بدل کرده و بعد آن را به یک مطلب ذهنی «لا بطلان» بدل کردید و مفهوم ذهنی «لا بطلان» را آوردید، در حالی که می‌توان گفت که «لا بطلان» بر این شیء در ازل و ابد حاکم است؛ یعنی «لا بطلان حین الوجود» با عدم تحقق وی در ازال و آباد سازگار است پس امکان در وی راه دارد. این سخن مردود است پس اینکه در وعای مفهومی و احتمال ذهنی و تأملات ذهنی ممکن در وی راه دارد، در خارج و مراحل و موطن وجود حتی با فساد صورت حسی نیز شیء زایل نمی‌شود، پس اگر چیزی تحقق پیدا کرد و ضرورت به حسب محمول پیدا نمود. همه مراحل قبلی آن برای همیشه وجود یافتند. پس نه فرمایش سید سند در «ما أسخف» که بر روی مفهوم برده، و نه کلام جناب استاد، یعنی میر، که بر روی لا بطلان ذهنی برده، و نیز سخنان غزالی در جواب و هم کار ساز نیستند. پس این جمله دیروز: «فثبت الامتناع الذاتي» اگر بعد از این ذیل بود بهتر بود و به هر سه جواب داده می‌شد به اینکه حرف و هم، که امتناع ذاتی طرف دیگر را آورده است، به حال خود باقی است. «فثبت»

می‌گوید شما و هم را بر نداشته‌اید، بلکه حرف را روی لا بطلان ذهنی بردید و حرف و هم وجوب در خارج بود. پس «فثبت الامتناع الذاتي للطرف الآخر و من امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله» که از وجوب این طرف امتناع ذاتی مقابل ثابت می‌شود و امتناع ذاتی در مقابل وجوب ذاتی قرار دارد، پس ممکن واجب بالذات شد و کلمات شما در جواب و هم این اشکال را بر نداشته پس حرف وی «ثبت» به حال خود باقی است. اما پاسخ مرحوم آخوند این بود که این وجوب ذاتی دو صورت دارد: وجوب ذاتی مادام الذات و وجوب ذاتی ازلی، و چون شیء وجوب ذاتی مطلقه ازلیه ندارد، امکان بر او صادق است.

### فصل هفدهم: قد يكون للممكن إمكانات و قد لا يكون

در برخی از فصول لغات و اصطلاحات بیان شده است، لذا باید مورد توجه و اعتنا باشد، چنان‌که در فصل هفتم همین منهج<sup>۱</sup> معانی لفظ امکان را با این عنوان بیان داشت: «في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان». در رساله «اطلاقات عقل» معانی مختلف عقل به واسطه جناب فارابی جمع آوری شده است، چنان‌که در بحث قوه و فعل معانی گوناگون می‌آید. در فصل هفتم ابتدا فرمود: «اللفظ الإمكان في استعمال الجمهور» باز معنای دیگر را تا «قد يستعمل» و سپس معنای دیگر با «قد يطلق الإمكان» و در مرحله آخر فرمود: «ثم قد يطلق الإمكان ويراد به الإمكان الاستعدادي» و لذا در همین فصل ضمن «الثاني» فرمود: «و هو الذي يسمى بالإمكان الاستعدادي، و قد مرّ ذكره من قبل» مراد، همین فصل هفتم است. در هر صورت امکان استعدادی برای موجوداتی که در دار حرکات و دارای حرکت هستند حاصل است، گرچه همه ماسوی الله امکان ذاتی دارند. امکان استعدادی مختص به امور مادی است. البته از مطلق حرکت در فلسفه بحث می‌شود، ولی حرکت استکمالی که شیء از

قوه به فعلیت می‌رسد اختصاص به ماده دارد؛ مثلاً شیء حبه‌ای بود و جوانه زد، و ساقه درآورد و درخت شد و به فعلیت رسید، همان‌گونه که دانه‌های دیگر چنین رشد و نمو و حرکت استکمالی دارند، پس این نشاء، نشاء سعی و حرکت و کوشش است و همه دارند از قوه به فعلیت می‌رسند، و در فصل هفتم وعده دادیم که بعدها بحث آن می‌آید و این فصل انجام همان وعده است:

بخشی از موجودات ابداعی هستند، آنها فقط دارای امکان ذاتی هستند و به آمادگی قبلی و موضوع برای تحقق نیازی ندارند. پس موجوداتی که نیازی به شرایط و معدات در تحقق خویش ندارند، عقول و مفارقات ابداعی‌اند. البته گاهی در آنجا اطلاق ماده می‌شود، ولی، همان‌گونه که در عرفان بیان شده است، ماده به دو معناست. اطلاق ماده بر آنها غیر از ماده‌ای است که بر موجودات مستکمل می‌شود، چنان‌که جوهر نیز به اشتراک لفظی بر آنها اطلاق می‌شود. ماده به عربی و مایه به فارسی و هیولا به یونانی، به آنچه حامل قوه است اطلاق می‌شود و لفظ حامل قوه بودن، که صورت بر روی قوه قرار می‌گیرد خوب لفظی است، زیرا به تعبیر ایشان از مواصلت و ازدواج و نکاح و مقارنت صورت با قوه و تألیف آن دو، شیء متولد می‌شود، پس نکاح ساری در همه نظام هستی جاری است؛ یعنی در ماهیت و وجود، در ماده و صورت و هیولا و ماده، نکاح ساری جریان دارد. از ماده گندم و صورت وی و تقارن آن دو موالید اینجایی تحقق پیدا می‌کند، و این عبارت که «حتى انتهت إلى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصّل من اجتماعهما و يتولّد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية» این موالید وجودیه از مواصلة آنها پدید می‌آید. پس این حبه و هسته و نطفه قوه‌ای دارد. حامل این صورت نطفه است، نطفه علقه و مضغه می‌شود. ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾<sup>۱</sup>. در شفاء پیرامون این مطلب به خوبی بحث شده، ما شفاء را در دوره‌ای هشت ساله گفتیم، اما رحمت آن عام نشد و نوار

گرفته نشد تا دیگران استفاده کنند. شیخ در شفاء کتاب نفس سخن را به اینجا کشاند که، درباره نفس چه بگوییم تنها چیزی که می توان گفت آن است که وی در تحت تدبیر متفرد به جبروت در نشو و نماست و غیر از این چه می توان گفت، و یا اطوار مختلف نفس مثلاً منامات وی چیست؟ دیگر حالات انسانی چگونه است؟ و قوه و فعل و امثال اینها مناسباتی است که بعد الوقوع آنها را ذکر کردند. در هر حال اگر ما این اسامی را برداریم، اکنون این شخص بگوید من کیستم، و از هستی خود و کیستی خود سخن بگویم، حیرت اندر حیرت و حیرت اندر حیرت! و همین معنا را در تعلیقات<sup>۱</sup> خویش پیاده فرمود و گفت: علم به رسم اشیاء حدود متعارف منطقی آسان است، چنان که میر سید شریف نیز در منطق کبری گفت، اما رسیدن به حقیقت و کنه اشیاء دشوار است لذا به جایی می رسد که می بینید، خداست دارد خدایی می کند و همه در تحت تدبیر و تسخیر متفرد به جبروت هستند و وحدت صنع باقی در کار است غیر از این چه می توان گفت. جناب شعرانی نیز در تجرید همین معنا از امکان استعدادی را پیاده فرمود:<sup>۲</sup> که امکان استعدادی به زبان شیوا و گویا می گوید: به تدبیر و اراده و مشیت و وحدت صنع وی چنین شده و دست قدرت وی چنین کرده است. امکان استعدادی می گوید: این دانه گندم را که خوشه کرده و این نطفه را که صورتی چون پری داده است و چه کسی بر آب صورتگری نموده است؟ و اگر به هر ذره از نظام هستی بنگری با زبان گویا و شیوا می گوید: من در تحت تدبیر متفرد به جبروت هستم، علم و اراده و مشیت و قدرت و اراده مرا اداره می کند و گزاف و اتفاق در من راه ندارد. پس برای موحد نکته سنج در فلسفه، امکان استعدادی اهمیت به سزا دارد. فارابی در رساله «اثبات المفارقات» از امکان استعدادی شروع کرده و از حرکت دم به دم آنها، که در حرکت بوده و به سوی کمال می روند، عالم عقول و عالم ماورای

۱. ص ۳۴ (چاپ مصر).

۲. در این باره ر. ک: علامه شعرانی، شرح و ترجمه کشف المراد، ص ۳۹. (چاپ اسلامیة).

طبیعت را ثابت کرده است، زیرا اینکه چیزی نداشت چگونه اندک اندک دارا می‌شود؟ از کدام خزانه این کمالات سرازیر می‌شود؟ و نیز این موجودات به کجا می‌روند؟ لابد خبری هست و چیزی وجود دارد که آنها دارند به سوی وی حرکت می‌کنند و هر کدام از اینها اگر بویی و خبری از آن مطلوب نداشته باشند چگونه طالب مجهول مطلق هستند و به سوی آن می‌روند؟ پس چیزی که می‌دانند که به سوی آن می‌روند و حرکت، فرع بر احتیاج است و چون شیء ندارد در حرکت است و به سوی آن می‌رود تا بیابد و آنکه مکمل و مخرج وی از نقص به کمال است آن کیست؟ به حسب ظاهر خیال می‌کنیم استاد مخرج انسان از نقص به کمال است و مباحثه انسان را به کمالات می‌رساند، ولی وقتی بحث نماییم و بحث را بشورانیم می‌بینیم همه اینها معذات هستند و آنکه ورای این معذات است اوست:

والملمم المبتدع القديم      حقّ علیم منه جسیم<sup>۱</sup>

و می‌یابیم که حقیقت آن است که،

والحقّ إن فاز من القدس الصور      وإنما إعداده من الفكر<sup>۲</sup>

لذا چه بسا شاگردی از استاد قوی‌تر می‌شود، زیرا استاد علت تامه وی نیست بلکه مُعدّ وی است، و اگر علت تامه وی می‌بود محال است که معلول بر علت تامه خود فزونی گیرد. پس در امکان استعدادی، اشیاء آن فآن و به تدریج از نقص به سوی کمال می‌روند و باید مفیض و معطی و وهّاب و فیاضی بالای سر آنها باشد، تا آنها را دم به دم از نقص به کمال برساند.

فصل ۱۷: فی أنّ الممكن قد یكون له إمكانان مراد امکان ذاتی و امکان استعدادی است و قد لا یكون در مفارقات دو امکان نیست.

إنّ بعض الممكنات اکنون در مورد مفارقات بحث می‌کند پس از چند سطر

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن زاده، ج ۱، ص ۵۷.

۲. همان، ص ۲۸۳.

می فرماید: «و بعضها مما لا تكفي ذاته» که درباره امکان استعدادی است، سپس بعد از چند سطر می فرماید: «ثم إن للممكنات طراً» که مفارقات و مادیات دارای امکان ذاتی هستند. **إِنَّ بعض الممكنات ممّا لا يأبى مجرد ذاته أن يفيض من جود المبدأ الأعلى** بلا شرط خارج عن ذاته و عمّا هو مقوم ذاته مفارقات حالات منتظره‌ای ندارند و امکان ذاتی و نقصان آنها در فیض‌گیری آنها از مبدأ جواد کافی است به همین خاطر حدوث ذاتی دارند، ولی قدیم زمانی اند و وجوب ذاتی آنها مادام الذات است و مطلقه ازلیه نیست<sup>۱</sup>

**فلا محالة يفيض عن المبدأ الجواد اطلاق فيض** در عبارات بر خود آنها نیز شده است بلا تراخ و مهلة و لاسبق عدم زمانی و استعداد جسمانی مهلت و سبقت عدم زمانی و استعداد مادی در آنها راه ندارد، بلکه نفس قابلیت ذاتی برای ابداع مفارقات کافی است، و همان گونه که می‌دانیم مفارقات کون و فساد ندارند و موجود کائن به اصطلاح فلاسفه آن است که از عناصر اربعه پدید آمده؛ یعنی با ترکیب و تمزیج و پیدایش مزاج دارای صورتی خاص شدند و مرکبی از مرکبات گردند همانند انسان و معادن، و معاجین و پس از مدتی صورت را از دست دهند و فاسد و زایل شوند. پس «کل کائن فاسد» در مرکب صادق است و هر چیزی که مرکب و معتزج است عناصر اولیه‌ی وی از همدیگر را ترک می‌کنند؛ ولی «بعض ما في الكائن غير فاسد» مثل نفس انسانی که با توسع در تعبیر با بدن هست، ولی فاسد نمی‌شود، چون بسیط است. در هر صورت این یک معنای «کون» که در مقابل «فساد» قرار دارد. اصطلاح دیگر اعم و

۱. جناب استاد در تعلیقه شریف بر این موطن فرمود: به جای «بعض الممكنات ممّا لا یأبى» بهتر بود بفرماید: «بعض الممكنات ممّا یکفی مجرد ذاته» چنان‌که در قبال آن فرمود: «و بعضها ممّا لا یکفی». علاوه بر اینکه قسم اول مستکفی بالذات بودند، زیرا مجرد ذات آنها کفایت در استفاضه فیض وجود از مفیض وجود می‌کند پس تعبیر از آن به فعل «یکفی» مشعر به مستکفی بودن است، چنان‌که در صعود به برخی از نفوس، مکتفی و مستکفی می‌گویند و «لایأبى» گرچه متضمن معنای مستکفی است، تعبیر به فعل «یکفی» انسب به هر دو وجه بود؛ یعنی «یکفی و لا یکفی»، در مقابل هم قرار می‌گرفتند و نیز دلالت وی بر مطلوب بهتر بود «مقرر».

از آن عرفاست که به همه ما سوى الله و عالم، کون می‌گویند. ولی اکنون کلمه حصول و کون را به معنای موجود بودن استعمال می‌کند و نظری به آن اصطلاح فلاسفه ندارد و کون فقط معنای تکوین است. لصلوح ذاته می‌توان آن را علت «یفیض» گرفت؛ یعنی علت فیضان از مبدأ جواد، صلوح ذات وی است و تهیّو طباعه للحصول و الکون خود ذات کافی برای حصول کون است. و می‌توان «لصلوح» را مفعول به واسطه استعداد گرفت، پس معنا چنین می‌شود: «بلا تراخ و مهلة و لاسبق زمانی و استعداد جسمانی» استعداد نمی‌خواهد «لصلوح» پس «لصلوح» صله «استعداد» باشد و هم می‌تواند علت «یفیض» باشد.

و هذا الممكن لا يكون له إلا واحد من الكون. در اشارات بیان شد که تكثر زیر سر ماده است و تا ماده نباشد کثرت افرادی برای ماهیت نوعی پدید نمی‌آید پس تا ماهیت مادی نباشد کثرت پیدا نمی‌کند و عقول و مفارقات چون مجرد از ماده هستند و مادی نیستند چگونه تكثر پیدا می‌کنند؟ این مطلب در همین اسفار<sup>۱</sup> و در بحث اتحاد عاقل به معقول در مرحله دهم در کثرت عقول بحث می‌شود، و در اشارات<sup>۲</sup> نیز از این مطلب بحث شد.

ولا محالة نوعه منحصر في شخصه وقتی ماده در مفارقات نیست پس ماهیت نوعی آنها متکثر نمی‌شود و نوع آنها در شخص آنها خواهد بود. إذا الحصولات المختلفة، یعنی وجودات مختلف که می‌خواهد تحقق پیدا کند و التخصّصات المتعددة لمعنی واحد نوعی کثرت نوع انسان چگونه باشد با تخصص کثرت پیدا می‌شود إنما يلحق آن حصولات لأجل أسباب خارجة عن مرتبة ذاته ماده باعث کثرت شده و قوام حقیقت، فإن مقتضى الذات و مقتضى لازم الذات داخلاً كان أو خارجاً لا يختلف و لا يتخلف نتیجه فلا مجال لتعدد التخصّصات و تكثر الحصولات. تكثر انسان مقتضای ذات ماهیت وی

۱. ج ۳، ص ۵۳، (چاپ سنگی)

۲. نمط ۴، فصل ۱۹.

نیست، زیرا اگر مقتضای ذات انسان کثرت باشد لازمه آن این است که، شخص انسان و فرد و مصداق انسان هیچ گاه تحقق پیدا نکند و محال است فردی از آن نوع تحقق پیدا کند، زیرا اگر طبیعت و ماهیت انسان اقتضای تکثر کند، چون کثرت مستقوم به کثرت است پس باید افراد و آحاد پیدا کند و فردی به نام زید مثلاً پیدا نماید تا از چند فرد کثرت پدید آید ولی تا بخواهد زید تحقق پیدا کند و طبیعت انسان در ضمن آن متحقق شود، زیرا «والحق إن وجود کلی طبیعی بعین وجود اشخاصه» ناگهان طبیعت انسان می گوید من مقتضی کثرت هستم، و باید افراد گوناگون داشته و منتشر باشم. پس طبیعت در ضمن زید ناگهان افراد کثیر را طالب است، زیرا فرض آن است که طبیعت مقتضی کثرت است پس هیچ گاه فردی پدید نمی آید و در نتیجه کثرت پدید نخواهد آمد. اکنون آیا می توان گفت پس طبیعت انسان مقتضی وحدت است؟ این هم محال است، زیرا در این صورت افراد گوناگون نخواهد داشت پس طبیعت، نه مقتضی کثرت است و نه مقتضی وحدت، پس این دو جزء قوام ذات و لازمه ذاتی ماهیت نیستند. اکنون می پرسیم: در عالم مفارقات مانع چیست؟ مانع در تکثر آنها مادی نبودن است. و همان خود طبیعت که حاصل شد مکتوری ندارد تا افراد گوناگون وجود پیدا کنند پس یک فرد بیش نخواهد داشت. مقتضای ذات و مقتضای لازم ذات مثل نار و آتش، که حرارت لازم آن است، پس مقتضا و معلول [مقتضا به صیغه اسم مفعول] نار، حرارت است و تسخین مقتضای حرارت است؛ یعنی مقتضای لازم ذات است «داخلاً کان أو خارجاً». این را برای چه آورده است؟ «داخلاً و خارجاً» را قید «مقتضی الذات» بگیرد. مقتضای ذات، خواه مقوم ذات و جزء ذات و داخل معنای او باشد، خواه خارج، یعنی لازم باشد.

ممکن است چنین توهم شود: اگر این است پس «مقتضی لازم الذات» را برای چه گفتید؟ اگر «خارجاً» لوازم اوست پس آیا تکرار نشده است؟ یعنی مقتضی الذات یا اجزاء و امور داخلی می شود، و یا لوازم ذات؟ جواب: لوازم ذات با مقتضای لوازم

ذات دو تاست؛ حرارت لازم نار است، ولی تسخین مقتضای این حرارت، و این لازم است پس تکرار نگردید. و مقتضی ذات چه داخل و چه خارج اختلاف و تخلف در آن راه ندارد، پس اگر ذات مقتضی وحدت باشد واحد، و اگر مقتضی کثرت باشد کثیر است و اگر لازم حرارت باشد هر کجا آتش باشد حرارت می باشد و هر کجا حرارت باشد تسخین است که خود لازم هم مقتضایی دارد. پس ذات و لوازم ذات اختلاف پذیر و تخلف پذیر نیست. اکنون این تعداد از ناحیه ذات آنها نیست پس اگر تکرر پیش آمد از ناحیه امور خارج و زیر سر کثرت است.

برخی از موجودات ممکن در پیدایش و تحقق خویش\* در خارج و گرفتن فیض وجود و قابل جود شدن نیازمند به چیزی جز امکان ذاتی نیستند، و امکان ذاتی آنها را کافی است. مفارقات از این دسته اند. در این دسته حرکت استکمالی و ماده حامل، که از قوه به فعل برسد، راه ندارد، بلکه این دسته ابداعی هستند، لذا همیشه هستند و به عدم زمانی مسبوق نیستند و دسته دیگر از موجودات ماده دارند و در حرکت هستند، حرکت خواه نقله ای و خواه استکمالی در آنها راه دارند. حرکت نقله و انتقالی، مثل حرکت حیوان از جایی به جایی در قبال دیوار و درخت که یک جا ایستاده اند، ولی همین موجودات در حال حرکت نقله ای و نیز موجودات به ظاهر ساکن حرکتی دیگر دارند که کمال آنها را تأمین می کند و از نقص به کمال و از قوه به فعل آنها را بیرون می آورد. مفارقات این معنا از حرکت را ندارند، البته حرکت حبی و یا ماده به معنای دیگر را واجدند که در مباحث عرفانی بیان می شود، ولی اکنون این دو قسم از حرکت نقله و استکمالی در آنها وجود ندارد. البته حرکت و ماده، که گاهی در مفارقات اطلاق می شود، مشترک لفظی با این حرکت و ماده (هیولا) است.

دانه گندم در این عالم طبیعت دارای قوه بوده و می تواند ریشه بدواند و جوانه بزند و در رحم زمین سبز و خرم گردد، و لذا این قوه در سنگریزه ای که همانند گندم

تراشیده شود موجود نیست، لذا اگر هر دو کاشته، و آبیاری شوند یکی سبز می شود و دیگری به حال خود باقی است. و یا اگر همین دانه گندم بریان شود و یا هسته ای بپوسد، اگر کاشته شود سبز نمی گردد با آنکه همان ریخت و صورت را داراست، یا چیزی را که دانه گندم سبز شونده داراست که باعث سبز شدن آن است و سنگ شبیه آن و یا گندم بریان شده ندارد، قوه و استعداد است پس وی قوه امکان استعدادی برای گندم شدن دارد. و این سنت الهی است که برای وی مسیری تعیین کرده که در آن مسیر غیر قابل تغییر حرکت می کند و همیشه یک گونه چرخش دارد، و دوباره به اصل خود برمی گردد و همین گونه در حال دوران است. البته علاوه بر امکان استعدادی در دانه گندم معدات و شرایط، زمان و مکان و هزاران عوامل دیگر دخیلند که البته ما به اسرار آنها آگاهی نداریم و تنها اندکی از خاصیت آفتاب و ماه و برخی از این عوامل را می دانیم، اما بسیاری از عوامل غیر آشکار نیز دخیل است. در هر صورت همه آنها در کارند تا چرخه زندگی بچرخد و دوره حیات بگردد.

و لذا بسیاری از مطالبی که در این کتاب ها درباره اثر حرکت های سیارات و ستارگان هست که علم تنجم نام گرفته و مربوط به خواص ستارگان و اوضاع آنهاست و قابل توجه و دقت است. البته هیئت، که از شعب علم ریاضی است، جای خود دارد و درباره آثار و خواص ستارگان هم علم جدید که هنوز به اسرار هستی پی برده است، بلکه آنها اعتراف به آن خواص دارند. در هر صورت مقداری از خواص آنها با منطق وحی و سفرای الهی بیان شده است. پس چنین نیست که همه احکام نجوم غلط بوده باشد. در هر صورت اجمالاً تأثیر مجموعه عوامل بی نهایت آسمانی و زمینی در پیدایش و گردش حیات انکارناپذیر است و هیچ کدام را نمی توان از این مجموعه منها کرد. شبستری گوید:

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای

پس این نظم عجیب و در عین حال زیبا بستگی به مجموعه مشروط و عوامل

گوناگون دارد تا امکان استعدادی هر شیء پخته شود و آمادگی یابد و قابل ایجاد شود و به کمال نهایی خود برسد. پس در این مجموعه عالم مادی امکان ذاتی کافی نیست، بلکه نیازمند به امکان استعدادی است، و این قابلیت پرورنده می خواهد و آن عوامل پرورنده هم، با یک ترکیب ارکانیگی حیرت آور و دست هم گرفته عمل می کنند، که ما از رسیدن به کنه آنها عاجزیم. اسرار جهان خارج از وجود ما به جای خود، ولی از اسرار وجود خویش و کتاب وجودی خود چه مقدار اطلاع داریم؟ و چه می دانیم که قوای بی شمار آنها چگونه دست هم گرفته این بنیه را حفظ می کنند و آن را اداره می نمایند و رشد می دهند؟ در هر صورت، علاوه بر امکان استعدادی مجموعه عوامل و شرایط و معدات هم در آن دخیل است. اما چه کسی این عوامل بی شمار را منظم می کند و آنها را به طور منظم تنظیم می نماید و در احوال و ازمان معین آنها را همسو می کند؟ تنها می توان گفت که خدای آنها، تدبیر و تربیت و اداره شان می کند. ما متوجه نیستیم، اما خود آنها می فهمند، اینکه چگونه می فهمند بماند. در هر صورت می بینیم دار، دار حیات و یکپارچه اراده و شعور است. و بعضها ممّا لا تکفی ذاته و مقوماته الذاتیة همان گونه که حاجی فرمود: در سلسله نزول به موجوداتی مستکفی می گوئیم و در سلسله صعود هم اطلاق مستکفی می کنیم، چنان که گاهی به مکتفی هم از آن تعبیر می شود. مستکفی در سلسله نزول، عقولند که امکان ذاتی آنها کافی در صدور آنهاست و در سلسله صعود مکتفی و مستکفی نفوسند؛ یعنی خود کفا هستند. اینها کدام نفوسند؟ «ما طبیبانیم و شاگردان حق».

نفوسی که احتیاج به تعلیم و تعلم بشری دارند، و از مباحثه و استاد و درس و مدرسه و گفت و شنود به مطالب می رسند، در اصطلاح فلاسفه، نفوس ناقصه اند که با معدات و شرایط به کمالات خود می رسند، اما نفوس مکتفی و یا مستکفی نیازی به استاد ندارند، مثل نفوس کمل و سفرای الهی و انبیا که خود کفا هستند. به همین اندازه: «إذا شأوا أن علموا، علموا».

با این توضیح اگر به جای «مما لا یأبى مجرد ذاته»، «مما یکفی ذاته» می فرمود بهتر بود، چنان که اشاره شد. و بعضها ممّا لا تکفی ذاته و مقوماته الذاتیة فی قبول الوجود من دون استعانة بأسباب اتّفاقیّة و شروط غیر ذاتیّة. باید اسباب اتّفاقی خارجی حاصل باشد. مراد از اتّفاقی به معنای اتّفاق بی سبب و بی علت نیست، بلکه اتّفاقی، یعنی مطابق نیازها و شرایط وی اموری به وی ضمیمه شود تا تحقق یابد.

شروط غیر ذاتیه همان عبارت اخراجی اسباب اتّفاقیه است. فلیس له فی ذاته إلا قوّة التحصّل این دانه گندم قوّة تحصل دارد و می تواند جوانه بزند و ساقه گردد و خوشه درآورد، پس این گندم قوّة تحصل دارد من غیر آن یصلح لقبوله صلوحاً تامّاً ولی این قوّة تحصل تنها کافی نیست، بلکه باید در رحم زمین قرار گیرد و و رایگان ابر وی را با باران پروراند ثمّ بعد انضیاف تلك الشروط و المعدّات إلى ما یقبل قوّة وجوده مراد از «ما» همان هیولا و حامل قوه است که بعد بیان می کند و هو المسمی بالمادّة یتهیّاً لقبول الوجود و یصیر قریب المناسبة إلى فاعله بعدما کان بعید المناسبة منه مراد فاعل به اصطلاح فلسفی است که به معنای معطی الوجود است.

اینکه فرمود: «یصیر قریب المناسبة» در اسفار باب و فصلی برای بیان مناسبت باز نشد، ولی در مصباح الانس و متن آن مفتاح الغیب از جناب قونوی، مناسبت را مستقلاً عنوان فرمودند<sup>۱</sup> و گفتند: تا بین مفیض و مستفیض مناسبت پیش نیاید اقاضه نمی شود و همین بحث شریف در باب علم و نتیجه، که متفرع بر مقدمات است، می آید. آنها گفتند علم و عین بر اساس تثلیث است، و همان گونه که در باب علم باید صغری و کبری چید و هیأت ترکیبی مناسب باید بین آن دو مقدمه برقرار شود و از اصغر و اکبر و اوسط، که تثلیث است، نتیجه حاصل شود در نظام هستی هم تثلیث مثمر ثمر و نتیجه است، چنان که در قرآن کریم «زوجین» را ضروری دانست، و همان گونه که در اشکال، هیأت خاصی بین صغری و کبری لازم است و گرنه منتج نمی شود

و عقیم می گردد. در نظام تکوین نیز باید طرفین به گونه خاصی مناسبت حاصل نمایند تا نتیجه حاصل شود.

فلا محالة ينضم إلى إمكانه الذاتي إمكان آخر متفاوت الوقوع علاوه بر امکان ذاتی امکان استعدادی در مادیات موجود است، و البته امکان استعدادی در وقوع تفاوت دارد، زیرا این شیء هر لحظه در حرکت است و تا امکان فعلیت یابد مراتب نزدیکی و وقوع آن متفاوت است. اکنون نطفه است بعد مضغه می شود و تا به آنجا می رسد که به فعلیتش چنان نزدیک می شود که جز گامی به فعل نمانده باشد. در همه اینها امکان استعدادی است، ولی امکان استعدادی متفاوت الوقوع است.

له برای امکان دیگر، یعنی امکان استعدادی ماده قوه و هیولا، یعنی برای شیء زمینه و استعداد و قابلیت پیدا شده است حامله این ماده امکان استعدادی را به دوش گرفته، پس حامل استعدادی است ذات تغییر اگر ذات تغیر نبوده باشد به کمال نمی رسد و می بینید که دم به دم از صورت ناقص قبلی می میرد و به صورت و کمال دیگر متلبس می شود. دانه گندم پس از قرار گرفتن در رحم زمین صورت گندم بودن را از دست می دهد و ریشه می دواند و ساقه می رویاند و هر لحظه صورت قبلی را از دست می دهد و صورت دیگر می گیرد تا به خوشه برسد. ولی در حقیقت این است: «گوییم که نمرد زنده تر شد»<sup>۱</sup> و از این مردن کم نشد بلکه زیاد گردید، «پس چه باکم کی ز مردن کم شدم»، بلکه همیشه زیاد شدم. پس اشیای مادی در حرکت لحظه به لحظه در حال زیادت هستند و صور بهتر و شریف تر می گیرند. قبلاً در اصلا ب پدران بودیم اکنون در این رحم قرار گرفتیم، و رحم طبیعت جای رشد و تکامل و ساخته شدن است، ولی باید در این رحم خود را درست ساخت و درست پروریده شد که اگر در

۱. این مصرع در تاریخ وفات مرحوم سبزواری و سروده ملا محمد کاظم بن آخوند ملا محمد رضا سبزواری متخلص به «میر» در مرگ استادش است:

گویم که نمرد زنده تر شد

تاریخ وفاتش از سپهرسند

آن عرصه قدم گذاشت، مثل یک جنین سقط شده نباشد، همان گونه که پیش از این در رحم بودیم.

شیخ رئیس مقاله و رساله‌ای شریف دربارهٔ موت نوشته است<sup>۱</sup>، در آنجا فرمود: ترس انسان از مرگ در حقیقت ترس از خودش می‌باشد و الا از رحمی و عالمی و از زهدان قبل به این نشأه آمده است پس از آن هم به نشأه دیگر می‌رود و اگر خام باشد و پروریده نشود و به کمال نرسد ساقط می‌شود. لذا ترس در واقع از خود وی برمی‌خیزد و نه از مردن. پس چه باکم کی ز مردن کم شوم. آنجا که آدم از مردن زیادتر می‌شود به طوری که می‌بینی که از مردن‌ها زیادتر شدی و از نطفگی تا دیروز و امروز هر روز می‌میری و زنده تر می‌شوی در نشأت دیگر هم چنین است. ذات تغیر و زمان هو آن زمان کمیّة تغیرها کمیت زمان است. زمان مقدار حرکت جسم می‌باشد. جسم یا «ما به التغير» و یا به عبارت دیگر متغیر و به عبارت روشن تر صورت جوهری در حال حرکت، دارای مقدار و کمیت به نام زمان است. و انتقالها من حالة إلى حالة أخرى، حتی انتهت إلى مواصلة ما بين القوة القابلة و القوة الفاعلة برخی از نسخ چنین خواندند: «مواصلة ما» و تشدید گذاشتند، ولی می‌توان به صورت اضافه خواند «مواصلة ما». در صورت اول به معنای نحو مواصلة و نحو نکاح و نحو ازدواج است، و در این صورت، یعنی ازدواج مابین قوة قابله الخ.

مراد از قوة قابله ماده و هیولاست، و این ماده حامل آن استعداد و امکان استعدادی است، ولی قوة فاعله را باید چه چیز گرفت؟ در اشارات<sup>۲</sup> فرمود: پس از امتزاج عناصر و پیدایش مزاج به واسطهٔ تفاعل عناصر، صورت نوعیه می‌آید. تفاعل عناصر به آن بود که قوة فاعله، یعنی صورت یکی در ماده دیگر تأثیر کند و صورت دیگری در ماده

۱. انتشارات بیدار قم، این رساله را در ضمن رسایل دیگر چاپ کرده است. این رساله در صفحه ۱۳۳۹ این مجموعه قرار دارد.

۲. شرح اشارات، ج ۲، نمط ۲، فصل ۲۶، ص ۲۸۶، (چاپ دفتر نشر کتاب).

وی اثر نماید و هر کدام از دو ماده اثر صورت را می پذیرفتند؛ مثلاً آتش و صورت نوعیه ناریه در ماده آب تأثیر می کند و برودت را کاهش می دهد، چنانکه صورت نوعیه آب در ماده نار اثر می کند و سخونت را کاهش می دهد و از آن دو حالت متوسط پدید می آید، چنانکه هر دو در خاک اثر می گذارند و خاک در آنها تأثیر می گذارد. پس صورت جوهریه اشیاء فاعلند و اثرگذار. بنابراین قوه حامله و ماده که دارای استعداد است صورت اخیره را می گیرد؛ مثلاً به شیء آب می گویند و یا صورت نوعیه دیگر عناصر و مرکبات، و در همین فصل نیز متعرض آن می شود آنجا که می فرماید: «ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفصلة بالطبع أعني الصورة المحترقة والمادة المحترقة يجب حصوله.» پس به مواصلت و ازدواج و نکاح و پیوند این قوه فاعله و قابله نتایجی از آن به دست می آید.

ممکن است بگوییم: مراد از این قوه فاعله مفارق است، گرچه با قوه و صورت طبیعی مناسب تر است و خودشان نیز در عبارت همین را دارند و اما در قوه فاعله کلمه قوه مانع از اطلاق آن بر قوای مافوق نیست، پس می تواند مراد قوه فاعله و صورت مفارق فیاض باشد و می تواند قوه طبیعی و صورت نوعی. پس:

آسمان مرد و زمین زن در خرد      آنچه آن انداخت این می پرورد  
گرنه با هم این دو دلبر می مزند      پس چرا چون جفت در هم می خزند  
و در نظام هستی نکاح ساری در کار است: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾<sup>۱</sup>  
لیتحصل من اجتماعهما بین قوه فاعله و قابله و يتولد من ازدواجهما شيء من المواليد  
الوجودية مواليد نظير معادن و مرکبات پدید می آید، برخی از ازدواج ها و تلقیح ها را ما  
متوجه هستیم و برخی را متوجه نیستیم. ولی خدای تعالی به ما فرمود: ﴿وَأَرْسَلْنَا  
الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ﴾<sup>۲</sup> ما ریاخ را فرستادیم تا بین آنها نزدیکی و مواصلت و پیوند برقرار

۱. پس (۳۶) آیه ۳۶.

۲. حجر (۱۵) آیه ۲۲.

کند، و درخت‌ها را به همدیگر نزدیک کند و آنها را تلقیح نماید. در حدیث شریف فرمود: «أَكْرِمُوا عَمَّتَكُمْ النَّخْلَةَ»<sup>۱</sup> عمه خود درخت خرما را اکرام کنید. «نخل خیلی شبیه انسان است، از وجوه شباهت آن با انسان، تلقیح است و الا باردار نمی‌شود. و نیز فرمود: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>۲</sup>. در همه عوالم از آسمان و زمین و قوا و اسماء و صفات الهی مقارنت و مواصلت و پیوند برقرار است.

و لَمَّا تَحَقَّقَ وَ تَبَيَّنَ أَنَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنَدَةٌ فِي وَجُودِهَا إِلَى سَبَبٍ وَاجِبِ الْوُجُودِ وَ الْقَيُّومِيَّةِ لَكُونِهِ سَبَبٌ وَاجِبٌ بِالْفِعْلِ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِ الْوُجُودِ وَ الْإِبْجَادِ. كَأَنَّ نِظَامَ هَسْتِي رَا دُو طَرَفٍ فَرَاگَرَفْتَه اَسْت: فَعْلِيَّتْ مَحْضٌ وَ قَابِلِيَّتْ مَحْضٌ. فَعْلِيَّتْ مَحْضٌ سَبَبٌ، وَاجِبِ الْوُجُودِ اَسْت وَ اُو وَاجِبِ تَعَالَى مِی‌بَاشَد كِه تَام بُوْدَه وَ كَامِلٌ وَ مَحْضٌ وَجُودِ مِی‌بَاشَد. نَقْصَانٌ وَ حَالَتِ مُنْتَظَرَه دَر وِی رَاَه نَدَارَد وَ دَر مُقَابِلِ قَابِلِيَّتِ مَحْضٌ قَرَار دَارَد كِه هِیْجِ كِمَالِی نَدَارَد، جَزْ هَمِیْن كِمَالِ پَذِیْرایی، وَ اَز اَنْزَلِ مُرَاتِبِ وَجُودِ اَسْت وَ اَز اُو ضَعِیْف‌تَر نَدَارِیْم وَ اِیْن، هَمَانِ هِیُولَایِ اُولِی وَ قُوَّةِ اُولِی مِی‌بَاشَد كِه اِگَر اَز اُو بَه دَر رَوِیْم بَه عَدَمِ مِی‌رَسِیْم، چنان‌كِه حَاجِی مَلاَهَادِی، رَحْمَه اَلله، دَر مُنْتَظَمَه فَرَمُود.

خداوند رحمت کند جناب علامه شعرانی را! درباره هیولا می‌فرمود: انزل انزل مراتب وجود است. و انسان نمی‌داند که در آن باره چه بگوید و بعد از آن عدم است و از آن طرف آن فآن دهش و افاضه، و از این طرف آن فآن پذیرش و استفاضه، لذا همه موجودات دارند از وی می‌گیرند. باید توجه داشت که در و كُلِّ مَا كَانَ كَذَلِكَ کِبْرَایِ کُلِّی اَسْت و لی اِیْن کِبْرَایِ کُلِّی تَنهَا یَكِ مُصْدَاقِ دَارَد وَ اَن هَم وَاجِبِ الْوُجُودِ، تَعَالَى مُجَدِّدَه اَسْت وَ كُلِّ مَا كَانَ كَذَلِكَ اَسْتِحَالُ اَن یَخْصَّ بِاِیْجَادِهِ وَ فِیْضُهُ بَعْضُ الْقَوَابِلِ وَ الْمُسْتَعْدَّاتِ دُونِ بَعْضٍ وَاجِبِ الْوُجُودِ قِیُومِ كَذَائِبِی نَسْبَتِی عَلٰی السَّوَاءِ بَا هَمَه دَارَد وَ

۱. کنز العمال، ج ۱۲، ح ۳۵۳۰۰.

۲. یس (۳۶) آیه ۳۶.

هرکس مطابق ظرفیت و مناسبت از او می‌گیرد، و چنین نیست که به بعضی فیضی دهد و به دیگری ندهد مگر آنکه از ناحیه خود ممکنات مستعد استعدادی فراهم آید که دیگری آن استعداد را فراهم نکرده باشد. آن شاعر خودش گفته است:

به قدر روزنه افتد شعاع در خانه اگرچه شعله شمس را نهایت نیست  
هر مقدار روزنه باشد شعاع در آن می‌افتد گرچه شمس بی نهایت داشته باشد.  
پس چنین نیست که به یکی چیزی بدهد و دیگری را محروم کند، حرمان در نظام هستی راه ندارد. بل يجب أن يكون عامّ الفيض أو عامّ الفيض است و شعله او را نهایت نیست. فلا بدّ أن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف إمكانات القوابل و استعدادات الموادّ. پس به قدر روزنه افتد شعاع در خانه.

اکنون این دو دسته، که دسته‌ای از این موجودات مستکفی بودند و دسته‌ای محتاج به امکان استعدادی و شرایط و معدات بودند، و در دار حرکت قرار داشتند؛ یعنی عقول و مفارقات، که صرف امکان ذاتی در آنها کافی بود، و مادیات، که علاوه بر آن امکان استعدادی می‌خواستند، در این عبارت بعدی ملاصدرا، رحمه الله، یک کاسه می‌شوند به این همه ماسوی الله و ممکنات به طور کل دارای امکان ذاتی هستند، گرچه دسته دوم «امکانه» اند؛ یعنی علاوه بر امکان ذاتی مشترک بین کل، دارای امکان استعدادی هم هستند. ثمّ إنّ للممكنات طراً إمكناً في أنفسها و ماهياتها، فإن كان ذلك كافياً في فيضان الوجود تعلیقات شیخ، بسیار کتاب مفیدی است. جناب میر در قبسات بسیار از وی نقل می‌کند چنان‌که صدر المتألهین نیز چنین می‌کند، ما نیز به این کتاب زیاد مراجعه داریم و بارها و بارها به آن مراجعه کردیم و فهرست گرفتیم و زیر و رو کردیم. تعلیقات اصطلاحات و امهاتی را بیان می‌دارد. درباره فیض در تعلیقات<sup>۱</sup> فرمود: فیض در جایی به کار می‌رود که فاعل در فعل خود مستکمل نباشد و غرضی از انجام دادن فعل نداشته باشد، چنان‌که در مبدأ عالم و عقول و مفارقات چنین است. آنها در فعل خود

۱. تعلیقات، ص ۸۱، (چاپ مصر).

مستکمل، و فاعل بالقصد به اصطلاح فلسفی نیستند. آن مورد بارز و فرد اعلای استعمال فیض در حق تعالی است، و بعد عقول مفارقة و ماورای طبیعت چنین هستند، ولی در عالم امکان استعدادی و حرکت و استکمال فیض معنا ندارد و اگر اطلاق فیض شود به توسع در تعبیر است. در تعلیقات<sup>۱</sup> به اجمال فرمود: «هو فعل فاعل دائم الفعل، و لا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك و لا الغرض إلا نفس الفعل» و بعد به تفصیل فرمود: «إنَّ الفيض يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنَّه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض، بل لذاته و كان صدورها عنه دائماً بلامنع و لا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يسمي فيضاً»<sup>۲</sup> پس کلمه فیض درباره موجودات مستکمل بذاته استعمال نمی شود.

فإن كان ذلك... عن الواجب بالذات عليها وجب أن تكون موجودة بلامهلة مستكفي بالذات بدون درنگ ابداع می شوند لأنَّ الفيض عام از حق سبحانه فیض عام است. بسیاری از نسخ مصحح به جای «لأنَّ»، «فأنَّ» دارد. و الجود تام این یک و أن يتخصَّص وجود شيء منها بحین دون حین ایشان چشم انتظاری برای رسیدن به کمال تازه ندارند، زیرا امکان استعدادی ندارند تا کم کم با فراهم آمدن معدات و حاصل آمدن شرایط به کمال برسند، لذا تراخی و زمان و دیروز و امروز در آنها راه ندارد، بلکه ایشان ابداعی اند. اما در نظام هستی همه موجودات چنین نیستند و الوجود بخلاف ذلك، یعنی آنچه در خارج موجود است برخلاف این است و مشاهده می شود که کاروان عدم به سوی وجود در راه است و قوه ها به سوی فعل در حرکت هستند. پس موجودات مشهود در حرکتند. در برخی از نسخ به جای «والوجود بخلاف ذلك» «والوجود...» دارد. ایشان هم مردی قوی است و با عنایت تصحیح کرده است لمكان الحوادث الزمانيّة. پس برای تعلیل اینکه موجودات ابداعی بدون مهلت موجود می شوند فرمود:

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۰۰.

«لأن الفيض عام»، باز فرمود: «وأن لا يتخصّص» که هیچ کدام حینی دون حین نیستند پس از اینکه موجودات فراوانی مشاهد ماست که در حینی دون حینی هستند، و نبودند و پیدا شدند و آن فآن و متدرجاً پدید می آیند پس معلوم می شود که موجودات مادی هم هستند لذا فرمود: واقع و مشهود ما بر خلاف آن است؛ یعنی علاوه بر آنها موجودات مادی زمانی هم هستند.

و إن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافياً، بل لابد من حصول شروط آخر حتى يستعدّ لقبول الوجود عن الواجب بالذات، فتمثل هذا الشيء إمكانان «و ان لم يكن» عطف بر آن «فإن كان ذلك كافياً» است. علاوه بر امکان ذاتی دارای امکان استعدادی و حصول شرایط دیگر است. پس دو امکان دارد.

بحث در این بود که بعضی از ممکنات در قوس نزول مستکفی هستند\* و آنها عقول و مفارقات که امکان ذاتی آنها در افاضه وجود مبدع به آنها کفایت می کند و هیچ حالت منتظره ای ندارند. قسم دیگر علاوه بر آن امکان استعدادی دارند و بدون این معادات و قابلیتات و عوامل و شروط و مقدمات قابلیت استفاضه فیض نخواهند یافت. به این دسته ممکن استعدادی می گویند، و اینها دارای دو امکان هستند. و برای تحقق شیء مادی باید قبلاً امکان استعدادی سبقت گرفته باشد، لذا این امکان در محل و موضوعی قرار می گیرد که به طور مشخص به جانب هدفی معین و برنامه مشخص الهی، که از روی علم و اراده و حساب است، حرکت می کند. آخرین سخن در نظام هستی برای بیان واقعیت و چگونگی چینش آنها این است که جناب رسول الله فرمود: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ» همه در مسیر عدلشان در حرکت هستند و به یمن و یسار منحرف نمی شوند و از مسیر مستقیم تخطی نمی نمایند. دل هر ذره را که بشکافیم وی را در مسیر عدل و بر برنامه و دینی که نظام هستی و علم مطلق و جمال مطلق و حسن مطلق برای وی قرار دارد می یابیم، و این گونه رستاخیز به سوی هدف

و غایت می‌رود، و دانه گندم خوشه انگور نمی‌شود. فقد ثبت أن لبعض الممكنات إمكانین: این نتیجه حرف‌های قبلی است أحدهما: هو وصف عام و معنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات امکان ذاتی و وصف عام همه است و همه ممکنات آن را واجدند. گفتیم که کلمه «مشترک» اسم مفعول است و اسم مفعول با حروف جار و ضمیر بیان می‌شود و بدون مسامحه عبارت مشترک فيه است و مفعوب، مفعوب عليه است، ولی معمولاً جار و مجرور حذف می‌شوند. در هر صورت همه ما سوی‌الله در آن امکان ذاتی مشترک فيه هستند. و نفس ماهیاتها حاملة له در فرق بین امکان ذاتی و امکان استعدادی چنین بیان شد که امکان استعدادی حامل می‌خواهد. خوشه گندم، که فعلیت شیء است، در پیدایش خود نیازمند به امکان استعدادی است. این امکان استعدادی که کیفیت و وصف است قبل از خوشه گندم باید موجود باشد، ولی وصف بدون موصوف متحقق نیست، لذا باید در دامن محلی قرار داشته باشد و آن محل دانه گندم است که حامل استعداد این خوشه است. این استعداد صفت و کیفیت در دامن این دانه است. این صفت نسبت به خوشه امکان استعدادی وی است. پس با قرار گرفتن این استعداد در مسیر فعلیت و حرکت به سوی هدف و غایت خود آرام آرام به فعلیت می‌رسد. ولی امکان ذاتی چنین محلی را لازم ندارد. محل امکان ذاتی خود ماهیت ممکنات است؛ به عبارت دیگر ماهیات ممکن کافی است تا اینکه امکان ذاتی را حامل باشد، بر خلاف موجودات مادی که امکان استعدادی آنها را باید شیء موجود در خارج به دوش بکشد و حمل کند، زیرا سخن در موجود خارجی است نه ماهیات صرف. پس صرف ماهیت نمی‌تواند حامل امکان استعدادی باشد. البته حامل بودن ماهیات برای امکان به اعتبار ذهن و در وعای ذهن است، زیرا با ملاحظه ماهیت، وجود و عدم را برای وی علی السواء می‌یابیم، لذا حکم می‌کنیم که ماهیات دارای لازمی به نام امکان هستند و البته امکان در ذات وی داخل نیست، بلکه لازم آن است و قبلاً به تفصیل از آن بحث شد.

و الثاني: ما يطرأ لبعض الماهيات قسم دوم از این دو امکان عارض برخی از ماهیات می شود. البته نه این امکان عارض ماهیت من حیث هی شود، بلکه به لحاظ وجود ماهیت در خارج بر آنها طاری می شود، زیرا ماهیت در تحقق نیازمند به شرایط و معدات و امکان استعدادی است و ماهیت اینها همانند آن دسته از موجودات مستکفی قوی نیست تا به این استعداد و شرایط نیاز نداشته باشد. لقصور امکانه الأصلي، یعنی امکان ذاتی في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود مستکفی نیست و مقدمات می خواهد فلامحالة يلحق به به این قسم دوم از ممکنات امکان بمعنی آخر امکان استعدادی قائم بمحل سابق علی وجوده سابقاً زمانياً قیام به محل سابق بر وجود برخی از ممکنات دارد. در دانه گندم امکان استعدادی قرار دارد و قیام به آن دارد و قبیل از تحقق خوشه گندم این دانه گندم باید سیرها و حرکت ها کند تا به آن خوشه برسد. پس سابق زمانی است به به این استعداد الذي يسمى بالإمكان الاستعدادي، و قد مر ذكره من قبل در آخر فصل هفتم این منهج بیان آن گذشت. و بحسبه به حسب این امکان استعدادی شیء واحد می تواند دارای انحاء و جودات باشد. اکنون اگر هر کدام از موجودات را ملاحظه کنید، کامل است، ولی وقتی وی را با بالاتر از وی بسنجید وی را ناقص می یابید، و آن را کامل و همین طور موجودات به قیاس، کامل تر و اکمل و تام و اتم دارند، لذا اگر این نطفه با صورت انسانی سنجیده شود صورت انسانی، اتم از وی است والا نطفه در حدّ خود، البته کلمه تامه است. پس با قیاس موجود تام و اتم داریم. هر موجودی در حدّ استعداد خود به فعلیت رسیده و یا نرسیده در راه است، گرچه به نسبت بالاتر ناقص باشد. لذا حضرت باقر علوم اولین و آخرین، صلوات الله علیه، در دعا فرمود: «اللّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ كَلِمَاتِكَ بِأَتَمِّهَا»<sup>۱</sup> بعد اگر تنبیه یابیم و توجه نماییم می یابیم که «و كُلُّ كَلِمَاتِكَ تَامَةٌ» پس هر کلمه در حدّ خود کلمه تامه است:

و بحسبه يمكن لماهية واحدة أنحاء غير متناهية من الحصول و الكون لأجل استعدادات

۱. ر. ک: مفتی الجنان، دعای سحر منقول از امام محمد باقر (ع).

غیر متناهیة نمونه بارز آن ماهیت واحد هیولای اولی است، زیرا از آن طرف حق سبحانه، که مبدأ می باشد، فعلیت محض است و نسبت وی به همه علی السواء است و دم به دم افاضه خیرات و اجاده وجودات می کند. از این طرف هیولای اولی در پذیرش و قابلیت غیر متناهی است، لذا همه گونه وجودات و صور را می پذیرد، ورق منشور همه کلمات وجودیه عالم کون و فساد است و همه کلمات وجودیه بر این پرده قرار می گیرند و دوباره صورت خود را از دست می دهند و صورت دوباره می گیرند. این مثال بارز آن موجودی که انحای گوناگون از صور را می پذیرد. درباره انسان هم می توان گفت که هم نفس انسانی از مقام نطفگی، هیولا و زمینه پذیرش و آمادگی قبول بی نهایت از صور را داراست:

تو خود یک شخصی و چندین هزاری دلیل از خویش روشن تر نداری  
به همین خاطر اگر راه دست یابی به اشیاء را بیابد می تواند همه را بفهمد، زیرا  
برای فهمیدن هر چیز باید راهی و دستاویزی موجود باشد تا آن را بفهمیم، آن راه و  
دستاویز باید در خود ما موجود باشد و از راه این نمونه، ما به آنها می رسیم. لذا با  
شکافتن وجود خود می توان بسیاری از امور را فهمید. اکنون اگر از تعریف انسان  
پرسیم می گویند: انسان حیوان ناطق است، و اگر حیوان را بشکافیم می یابیم که کلمه  
حیوان خلاصه حقایق ذیل است:

۱. جوهر، ۲. جسم، ۳. نامی، ۴. حساس متحرک بالاراده، و به ضمیمه ناطق مفهوم  
انسان درست می شود. پس مفهوم انسان روشن است، ولی در هویت هر انسان غور  
کنیم هرکس را طوری می یابیم. شما از من چه خبر دارید و من از شما چه خبر دارم؟  
مرد را صد سال عم و خال او یک سر مویی نداند حال او

پس گرچه مفهوم انسان را همه می دانیم از هویت وجود همدیگر خبر نداریم.  
هرکس طوری است و طوری خود را ساخته و بافته است و هرکس در علم و عمل و  
اندیشه و مزاج متفرد و منحصر به فرد است. گرچه مفارقات نوع منحصر به فرد

هستند، باید آن مطلب را در افراد انسان نیز تعمیم داد. همان گونه که صورت‌ها و لهجه‌های افراد متفاوت و گوناگون است و دو لهجه و دو سیما و دو صورت را یکسان نمی‌بینید و هرکس برای خودش واحد است و نه تنها من و شما چنین هستیم بلکه هر موجودی چنین است:

هر گیاهی که از زمین روید      وحده لا شریک له گوید

همه واحد و یکتا هستند. پس عوامل دخیل در انسان به نحوی است که از ابتدای انعقاد نطفه و تولد و تکون در زهدان، خوی پدر و مادر و شرایط و احوال و اوضاع و همچنین در مسیر حرکت وی صورهای گوناگون و نیز احوال گوناگون، همه در وی اثر می‌گذارند و او را به نحوی خاص می‌سازند که هیچ کس همانند او نیست. در شغله درباره‌ی نیت‌ها و احوال و علوم و معارف و اوضاع و پدر و مادر و معاشرت‌های آنها در فرزند مطالبی عنوان شده است، چنان‌که در قاتون نیز شیخ به آن اشاره فرموده است. پس به حسب امکان استعدادی یک ماهیت مثل هیولای اولی انحای غیر متناهی از حصول و وجود واحد است، زیرا استعدادهای غیر متناهی را داراست. دانه گندم تا خوشه گندم شود مسیر طولانی و تحولات و صور گوناگون می‌یابد

از جمادی مردم و نامی شدم      و از نما مردم ز حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم      پس چه باکم کی ز مردن کم شدم

از آن مردن بعدی که انتقال از این رحم است به عوالم دیگر هم کسی کم نمی‌شود، و در این کتاب شریف، که تفسیر انفس قرآن کریم است، مبرهن می‌شود که موت انسان انقطاع از غیر خودش است. انسان چیزهایی را به خود نسبت می‌داد، لباس من و کلاه من و ملک من و خانه من می‌گفت، ولی بعد می‌بیند که همه این تعلقات قطع شد و تنها خودش ماند: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾.<sup>۱</sup> پس این اضافات همه از بین می‌رود، و هیچ نسبتی باقی نمی‌ماند مگر آن نسبتی که جناب رسول الله ﷺ در ضمن

آیه کریمه ﴿ فَإِذَا تُفْعَلُ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ ﴾<sup>۱</sup> فرمود: همه نسبت ها قطع می شود جز نسبت به حق سبحانه. این حدیث در تفسیر صافی مرحوم فیض عنوان شده است.<sup>۲</sup> پس نسبت به الله تعالی هرگز منقطع نمی شود، زیرا راه ندارد، «الهی موج از دریا خیزد و با وی در آمیزد و در وی گریزد و از وی ناگزیر است إنا لله و إنا إليه راجعون»<sup>۳</sup> چگونه موج می تواند استقلال و جودی از دریا پیدا کند.

تلقی این استعدادات غیر متناهی ملحق می شود لقابل محل که نمونه آن هیولای اولی بود غیر متناهی الانفعال هیولا مادر پذیرش ها غیر متناهی الانفعال است، چنان که حق سبحانه، واجب الوجود من جمیع الجهات است و امساک در آن راه ندارد ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾، هر دو دست وی به اسمای جلالی و جمالی باز است، و هیچ دهن بازی را خدا بی روزی نمی گذارد و هیچ مستعدی محروم نمی ماند، زیرا فیض مطلق است و امساک در راه راه ندارد. فیاض علی الاطلاق به نسبت به همه علی السواء است پس از ضمیمه قابل غیر متناهی الانفعال و از آن سوی واجب الوجود غیر متناهی الإفاضة و الإیجاد، این همه موجودات آن فآن پیاده شده اند و خود فرمود که ﴿ قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ﴾<sup>۴</sup>؛ هر عاملی به شاکیله و نمونه و نمودارش و به شکل خود و آن طوری که خود اثر دارد، و چون خود غیر متناهی است کتاب و اثر او نیز غیر متناهی است. کتاب او نظام تکوین است و آثار وی غیر متناهی است و البته خود وی از کل در آیه شریفه ﴿ كُلُّ يَعْمَلُ... ﴾ به در نیست و همانند دیگران، اثر وی مشاکل و نمودار دارایی اوست. ینضم إلى فاعل غیر متناهی التأثير، یعنی قابل غیر متناهی الانفعال منظم می شود به آن صغری و این کبری:

۱. مؤمنون (۲۳) آیه ۱۰۱.

۲. ج ۳، ص ۴۱۰، (چاپ اعلمی بیروت) به نقل از: مجمع البیان.

۳. آیه الله حسن زاده، الهی نامه.

۴. اسراء (۱۷) آیه ۴۸.

مقدم چون پدر تالی چو مادر نتیجه هست فرزندی برادر

این دورا با هم ضمیمه کنید. فیستمر نزول البرکات و یفتح باب الغیرات إلى غیر النهایة کماستطلع علی کیفیتہ. خدای تعالی فیاض علی الاطلاق است. اگر امکان استعدادی نباشد و تنها همان دسته اول از موجودات موجود گردند و موجودات منحصر به آنها باشد و مستکفی ها و عقول و مفارقات موجود گردند، پس این سلسله وجود و موجودات عالم امکان و عالم ماده تحقق نیامد و این خلاف جود الهی است، زیرا فیاض بودن وی اختصاص به بخش خاصی پیدا می کرد.

و لو انحصر الإمكان في القسم الأول اگر تنها موجوداتی که امکان ذاتی دارند، یعنی امکان مربوط به مفارقات تحقق می یافت یغلق باب الإفاضة و الإجادة در کتاب چاپ سنگی به دلیل آنکه در جواب «لو» لام می آورند «لغلق» موجود است. و یبقی فی کتم العدم عدد من الوجود غیر از عقول و مفارقات بقیه نباید تحقق پیدا کنند لم یخرج إلى فضاء الكون اگر امکان استعدادی اجازه صدور نمی یافت و تحقق و منحصر به همان موجودات مفارق می گردید، بسیاری که اکنون تحقق یافتند تحقق نمی یافتند. اکثر مما وقع بیشتر موجودات که ماسوای عقولند تحقق پیدا نمی کردند، با آنکه این همه هستند ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾<sup>۱</sup>. کاروان موجودات آن فآن از غیب به شهادت می آیند، ولی این همه باید از فیض وجود بی بهره باشند. و هو مبرهن الاستحالة فیما بعد، إن شاء الله برهان استحالة آن کمی بعد می آید.

اکنون به سؤال مقدر پاسخ می دهد: سؤال این است: محققان اهل شریعت فرمودند: عالم حادث است و محققان از اهل حکمت قویمه. گفتند: عالم قدیم است. این فرمایش با سخن شما در مورد موجودات مستکفی منافی است، زیرا امکان ذاتی آنها کافی در صدور است پس همیشه بودند و قدیمند و بلاأول قدیم زمانی اند. پس

کلام شما با کلام محققان اهل شریعت منافی است، زیرا ایشان عالم را حادث می دانند. حدوث ذاتی عالم خیلی روشن است. ایشان می گویند: عالم حدوث زمانی دارد. جواب آن است که این تحقیق ما هیچ زیغ و میلی با سخنان این دسته و آن دسته ندارد و اندک اندک عدم تنافی را برطرف می کنیم. هم سخنان ایشان در جای خود صحیح است و هم این تحقیق ما در دو دسته از موجودات حق است؛ هم حدوث زمانی عالم حق است و هم حرف اهل حکمت قویمه در قدم زمانی. در قسم اول، که مبداست مسبوق به زمان نیستند حرف ما صحیح است، چنان که در قسم دوم، که امکان استعدادی دارند و مسبوق به زمانند، نیز حرف ما صحیح است.

و ليس في هذا الأحكام درباره احکام امکان ذاتی و استعدادی حیص عمّا ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة که قائل به حدوث عالم هستند. حید و حیص هر دو به معنای زیغ و میل و اعوجاج است؛ یعنی خلاف پیش نمی آید. و لا حید عمّا يراه المحققون من أهل الحکمة القویمة ایشان قائل به قدم عالمنده إنّما الزیغ چون حیص و حید به معنای زیغ است لذا به تصریح فرمود: إنّما الزیغ في الحكم بقدم المجعولات الزمانية. زمانی ها حادثند و عالم ماده حادث است و آنچه را متکلمان می گویند در اینکه اینها حادث به حدوث زمانی اند مورد قبول است و در آن سخن نیست، بلکه اگر کسی بگوید عالم مادی قدیم است این سخن انحراف است. حکیم به حکمت قویمه عالم مادی را مسبوق به زمان، و مجعولات زمانی را مسبوق به امکان استعدادی می داند و آنها را حادث می داند؛ آنها دیروز نبوده اند و اکنون متکون شده اند. و لا نهاية القوى الإمكانية اگر کسی قوای امکانی و مواد امکانی را بی نهایت بداند صحیح نیست. این سخن به چند وجه قابل تفسیر و بیان است. بعد در کتاب می خوانیم که قوای جسمانی متناهی التأثير و التأثير هستند. و همه متفقند که جسم و جسمانی متناهی التأثير و التأثيرند. پس قوای امکانیه جسمانیه نهایت دارند همان گونه که به تنهایی ابعاد قائل هستند. سخن دیگران که، همه کلمات وجودی غیر متناهی آن فأن باید از یک مخزنی که تمام خزاین

به آن منتهی می‌شوند، بگیرند. آن خزاین این کلمات را به فعلیت می‌رسانند، ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup> این همه موجودات آسمان و زمین به صورت صیغه مضارع «یَسْأَلُهُ» و به صورت تدریجی آن فَاَنْ خُذَا خُذَا می‌کنند و روزی می‌خواهند و لحظه به لحظه خواهان هستند، و به دنبال آن، خدا هم هیچ کس را بی روزی نمی‌گذارد و فرمود: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>۲</sup> دست‌گذاری به سوی وی دراز است و همه می‌گویند: «يَا غَنِيَّ وَيَا مُغْنِيَّ»، و او جواب آنها را می‌دهد، در کُلِّ يَوْمٍ «یوم» ظهور اشیاء است و او هم هیچ سائل را رد نمی‌کند و دست‌رد بر سینه هیچ کس نمی‌زند.

پس این همه موجودات در حال پیدایش هستند و از طرفی جسم و جسمانیات هم متناهی التأثير و التأثيرند و این همه فعلیات غیر متناهی و متعاقب باید به خزانه‌ای منتهی شوند که نفادی ندارد و کسی نمی‌گوید قوای امکانی غیر متناهی هستند، و برهان چنین اجازه‌ای نمی‌دهد، پس همه به واجب بالذات ختم می‌شوند.

فَإِنَّ الْوَاقِعَاتِ الْمَحْدُودَاتِ حَادِثَاتٍ که در ممکنات دارای امکان استعدادی یکی پس از دیگری می‌آیند، و إِن لَّمْ يَكُنْ حَدُوثُهَا إِلَّا بَعْدَ حَرَكَةٍ وَ تَغْيِيرٍ وَ مَادَّةٍ وَ زَمَانٍ ممکنات متسابقه مثل فصول و شب و روز و برف و باران که یکی پس از دیگری می‌آیند فرو ریزد و اینها در هم خمیر شوند و با هم در آمیزند، و «وَرَزَّ» بیایند تا آمادگی دریافت صورت حاصل نمایند. كَأَنَّ هَمَّةَ كَائِنَاتٍ در کارند تا مرکبات را بسازند، همه عناصر در پی معدن شدن هستند و همه معدنیات می‌خواهند نبات شوند و همه نباتات، خواهان کمالات بالاتری هستند و می‌خواهند شباهتی به حیوان پیدا کنند و به حیوان برسند و پله پله حیوان در تلاش است که به انسان تشبه پیدا کند و به حسب نوع، انسان اشرف از آنهاست و در بین این نوع فردی است که اشرف مخلوقات است، گرچه به حسب فرد یک فرد است و آن قطب عالم امکان می‌باشد که امّ و سرمشق و معیار همه است و

۱. الرحمن (۵۵) آیه ۲۹.

۲. همان.

همه دارند به سوی وی می روند، همه می خواهند به عقل برسند. اینها از جنبه حرکت و تغییر و ماده و زمان که تا اندازه ای روشن است. ولكنَّ الحوادث الإبداعية حوادث ابداعی در اشارات به خوبی بیان شده است. حکمای مشاء نظام هستی و ماسوی الله را تثلیث کردند و چنین گفتند:

۱. مبدعات عالم عقول و مفارقات است؛

۲. مخترعات عالم افلاک و اجرام علوی است؛

۳. مکونات به مادون فلک قمر می گویند و آن، یعنی عالم عناصر.

البته گاهی هم جناب شیخ بر همه ماسوی الله کلمه ابداع را اطلاق فرموده است و جناب آخوند به دو قسم اول (عقول و افلاک) اطلاق مبدعات کرده و به آنها عنوان ابداعات داده است. پس حوادث ابداعی، یعنی عقول و افلاک.

«سواء» در اینجا می خواهد تعمیم دهد و ابداع را در هر دو جا اطلاق کند و چون حرف را می دانیم از این کلمه به تحیر نمی افتیم، لذا آشنای به مباحث وقتی به کتب اهل فن رجوع می کند و گاهی اطلاقات و کلماتی را می بیند گمراه نمی شود و می تواند محملی درست برای آنها بیابد و چگونگی استعمال را دریابد.

سواء تجردت عن الزمان و المكان خواه این عقول مجرد از مکان و زمان باشند أو اقترنت بهما و خواه همانند ابداعات مقترن به زمان و مکان باشد مثل افلاک و اجرام علوی لا علی وجه الانفعال و التجدد لا يعتریها المسبوقية بالزمان و المكان اکنون که اقتران دارد، این اقتران به صورت اقتران عناصر با زمان و مکان نیست، چنان که در اشارات<sup>۱</sup> به تفصیل بیان شد که انفعال و تجدد و احکام کون و فساد در افلاک نمی آید، «لا يعتریها» این ابداعات را مسبوقیت به زمان و مکان. اما اینکه چگونه افلاک مسبوق به زمان و مکان نیستند بیان آن به اجمال این است که مشاء واسطه و رابط بین حادث و قدیم را حرکت دوری افلاک می دانند و حرکت جسم کلی محدّد الجهات و فلک

الافلاک رابط بین حادث و قدیم است افلاک محدد جهات و مکان آفرین هستند و چون حرکت استقامی خواه انعطافی و خواه غیر آن در آنها محال است پس به سوی مکانی نمی روند و حرکت دوری خود زمان آفرین است. در این بحث به اشارات نمط پنجم و ششم مراجعه کنید. بل هي فاعلة الحركات این حوادث ابداعی فاعل حرکات هستند، فاعل در نمط ششم اشارات، که در غایات می باشد، بحث شده است. در آنجا فرمود: حرکت افلاک و اجرام علوی دوری است و این حرکت استکمالی است و همانند انسانی که در پی کمال است و شوق به کمال آنها را وادار به حرکت می کند. حاجی فرمود:

و کُلُّ ما هناك حيّ ناطق      ولجمال الله دوماً عاشق<sup>۱</sup>

هرچه در عالم علوی افلاکند ناطق و مدرک هستند و ادراک کلیات دارند و کمالات را می فهمند و به آن عاشق می باشند. معشوق آنها جمال خدا هست و حرکت آنها حرکت عشقی است و با اراده و اختیار و با عشق و شوق حرکت می کنند، اما مشوق آنها کیست و معشوق آنها چه کسی است؟ ایشان کمالاتی را در عقل می بینند و در پی کسب آن کمالات هستند پس مشوق آنها عقولند بل هي آن حوادث ابداعی فاعل حرکات هستند، عقول از آن جهت که مشوقند و افلاک از آن جهت که به عشق عقول در راهند فاعل قریب هستند و آنها غایت افلاکند سواء کانت متحرکات افلاک و اجرام أو مشوقات، یعنی عقول. پس این حوادث ابداعی با همدیگر حرکت آفرینند. عقل علت بعید و مشوق افلاک و اجرام علوی و اجرام علوی و افلاک علت قریب حرکت هستند.

با آنکه قوم موجودات و ماسوی الله را به سه قسم کرده بودند\*؛ ۱. مبدعات؛ ۲. مخترعات؛ ۳. مکونات، ولی جناب صدر المتألهین آنها را به دو قسم تقسیم کرد و

۱. شرح المنظومه، ص ۲۶۹، (چاپ ناصری).

\* درس صد و پنجاه و نهم: تاریخ ۶۸/۱۰/۳

مخترعات را در ضمن مبدعات آورد و در مبدعات تعمیم داد. فرمود: ابداعات فاعل حرکات هستند، زیرا یا همانند افلاکند که به طور مباشر حرکت از ایشان ناشی می شود و یا به واسطه حرکات به آنها مستند است، زیرا اگر افلاک حرکت می کنند برای رسیدن به کمالات عقول است و عقول مشوق افلاکند، پس افلاک به شوق آنها حرکت می کنند لذا عقول نیز به یک معنا فاعل حرکت هستند. و همان طور که می دانیم، حرکت استکمالی که در انسان قائلیم ایشان در افلاک نیز قائل بودند؛ و اگر افلاک هر کدام در فلکی در حرکت هستند ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾<sup>۱</sup> هر کدام در سباحه و شناوری هستند به خاطر آن است که در پی کمال هستند و مستکملند، و قبله همه و غایه الغایات، حق سبحان است و، چنان که قبلاً بیان شد، عناصر به دور معادن و معادن به دور نباتات و نباتات به دور حیوانات و حیوانات به دور انسان و انسان ها به دور قطب می چرخند و او قبله کل است و همه به دور عقول و عقول به گرد حقیقت مطلقه می گردد: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾<sup>۲</sup>.

والباری تعالی فوق الجميع هو الأوّل بلا أوّل کان قبله، و الآخر بلا آخر کان بعده و هو جلّ مجده فعل کله بلا قوّه حق سبحانه فعلیت محض است و ماهیت به معنای اخص ندارد، گرچه گاهی اطلاق ماهیت به معنای اعم، یعنی به معنای حقیقت در آنجا می شود. و وجوب کله بلا امکان وی محض وجود بوده و عین وجوب است. و خیر کله بلا شر چون شر از ناحیه اعدام و فقدان پیش می آید و امکان باعث آن است، در حالی که او فعلیت محض و علم مطلق و خیر مطلق است. و تمام کله بلا نقص و کمال کله بلا قصور و غایه کله بلا انتظار آن کس که محض غایت نیست در انتظار بوده و در راه استکمال است تا به هدف و غایت و کمال برسد و کسی که فعلیت تام دارد و در تمام صفات کمالی صمد است حالت انتظاری ندارد. هر کجا انتظاری در بین باشد نقص در

۱. انبیاء (۲۱) آیه ۲۳.

۲. هود (۱۱) آیه ۱۲۳.

کار است. و وجود کَلِّه بلا ماهیة و إِنَّمَا یفیض منه علی غیره اطلاق فیض در حق سبحانه شده و گاهی نیز در عقول اطلاق فیض می شود و آن اطلاق در جایی است که از افاضه و دهش غرضی در بین نباشد. و در جایی که غرض و غایت غیر از فعل و زاید بر ذات باشد، فاعل آن مستکمل است و می خواهد با فعل چیزی را به دست بیاورد. در چنین موارد فاعل بالقصد است، و چون او خیر محض است و غایتی غیر از ذات در فعل او نیست و ذات نقصان ندارد تا با فعل کامل شود پس آنچه از او صادر می شود خیر محض است و چون از وی شر سر نمی زند، از دو شیء متقابل بهترین آنها از وی افاضه می شود لذا فرمود: *من کلّ متقابلین أشرفهما؛* از بین خیر و شر، که در مقابل همند، خیر از او افاضه می شود، زیرا *«الْخَيْرُ يَدَيْتُكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ»*<sup>۱</sup> شر از کسی صادر می شود که دارای فقدان و نداری باشد، و آزار و ظلم به دیگران از او صادر نمی شود: *«أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ»*<sup>۲</sup>. شر از بشر است که از نداری و فقدان به دیگران ظلم روا می دارد. پس هر صفت کمالی مقابلی دارد و مقابل آن شر است، خیر شریف است و شریف از او صادر می شود. از وی نور و علم و روشنی صادر می شود، نه تاریکی و جهل و ظلمت و اگر ظلمتی از وی پدید آید صدور آن بالعرض است و از نداری ریشه می گیرد، چنان که آفتاب به دیوار بالذات نور می دهد، ولی دیوار حایل می شود و سایه از انانیت و ماهیت دیوار پدید می آید. پس سایه مجعول بالذات نیست، بلکه مجعول بالعرض است. بله، اگر آفتاب نور ندهد سایه از دیوار مشهود نیست، لذا آفتاب به دیوار می گوید: *«أنا أولى بك من حسناتك»*، نوری که تو داری از من است و أنت أولى مني بسيئاتك سایه تو از تو ناشی شده است و از من نیست، من به تو سایه ندادم. پس نور اشرف از دو مقابل است که از خورشید به دیوار افاضه شده و این شر از ماهیات و حدود و فقدانات ناشی شده است به ویژه از نفس، که اعدی عدو انسان

۱. بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۳۶۶. متن روایت: «الخير بين يدبك و الشر ليس إليك» است.

۲. حج (۲۲) آیه ۱۰.

است: «أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ»<sup>۱</sup> این نفس تعلق به بدن دارد و از ناحیه این تعلق تراحم پیش می آید و الا نفس قبلاً عقل بود و در عالم عقول تراحم و دعوایی نبود.

«والمقابل الآخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات».

آن جهت دیگر مجعول بالذات نیست و بالعرض مجعول است؛ مثل سایه که بالعرض با افتادن نور بر دیوار حاصل می آید. لأجل مراتب قصوراتها عن البلوغ إلى الكمال الأتم الواجبي علت اینکه شر از ناحیه ماهیات پیش می آید قصور ماهیات است و هرچه از مبدأ دورتر باشند شر در آنها بیشتر است، چه در سلسله طولی وجودی که ملاحظه می کنید و چه در عالم انسانی. پس یک انسان متصف به صفات ربوبی است. در حدیث فرمود: از هرچه می ترسید بترسید، ولی چه ترسی از آن کس که از خدا می هراسد و او مصداق ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾<sup>۲</sup> است و هرکس که متأسی به این اسوه و تابع این قدوه و امام و قبله است شرور و آفات وی هیچ و یا اندک است؛ زیرا قرب درگاه باعث قلت شرور و نداری وی شده است، چنان که عقول دارای شرور نیستند، ولی وقتی به عالم مادیات برسیم تراحم پدید می آید و شرور از ناحیه حدود و وجودات، و ماهیات ممکن و دور از آن اطلاق وجودی و اشعه نوری ایجاد می شود. اکنون مورد دوم را بیان می کند: و لمخالطة أنوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الأعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القیومی این دلیل (ولمخالطة) اگر خوب شکافته شود بیانگر دلیل اول است. پس اگر ممکنات دور از منبع وجود شدند آمیختگی بیشتری با ظلمات پیدا می کنند. در بیان مراتب بعد و دوری به جای «و درجات بعدها» بهتر بود «درکات» بفرماید برخلاف قرب که بر آن «درجات» اطلاق می شود. پس به حسب درجات بعد موجودات ممکن از ينبوع و اصل وجود جنبه نقصانی و شری پیدا کردند و مشوب به عدم گردیدند. طامس، یعنی

۱. بحار الأنوار، ج ۶۴، ص ۸۰

۲. قلم (۶۸) آیه ۴.

نوری که همه را زیر پر گرفته است نه اینکه آنها را محو و نابود کرده باشد، بلکه نور حق سبحان همه را تحت الشعاع قرار داده است:

همه هرچه هستند از آن کمترند      که با هستی اش نام هستی برند

اکنون مقدمه می‌گیرد و اندک اندک به تفاوت بین امکان ذاتی و امکان استعدادی می‌رسد و مطلب منظومه<sup>۱</sup> مأخوذ از اینجا است. در منظومه شش وجه تفاوت بین دو امکان بیان کرده است. و بالتفاوت مفعول به واسطه «تضاعف» در عبارت بعدی است: *في مراتب النزول و البعد عن الحق الأول تتضاعف الإمكانيات مراتب نزول و بعد از حق اول به دلیل این است که شیء معلول شده و ضعیف گردیده است، گرچه هر کجا وجود قدم نهاد حق است پس او حق اول است. مراد از تفاوت، اختلاف در علیت و معلولیت و سبق و لاحوق و امثال آن است اما معنای تضاعف امکان‌ها چیست؟*

همان گونه که می‌دانیم در امکان ماهوی وجود و عدم برای شیء علی السواء است، اکنون در عقل اول و نفس کل مطالعه کنید ماهیت آنها را ممکن می‌یابید، چنانکه با مطالعه موجودات مادی و حتی پایین‌تر مثل کرم خراطین و پایین‌تر از آن حبه و دانه و امثال آن، می‌یابید که امکان در وی نیز به معنای مساوی بودن وجود و عدم ماهیت است. پس معنای تضاعف امکانات در موجودات بعید از مبدأ اول امکان ماهوی نیست، لذا با تفتیش معلوم می‌شود که مراد از این امکان، امکان فقری است و هرچه واسطه در آنها بیشتر شود این امکانات بیشتر می‌شود. زمین در پیدایش خود به وجودات قبلی نیازمند است، باید قبل از آن عقول و مفارقات، نظیر عقل اول و صادر نخستین تحقق یابند تا وی تحقق یابد. پس صادر نخستین و یا عقل اول به واجب الوجود نزدیکند و پس از آنها عقول دیگر قرار دارند، آن گاه نوبت به اجرام علوی می‌رسد. پس لحظه به لحظه امکانات، یعنی مراتب وجودات بیشتر می‌شود و واسطه‌ها مضاعف و انباشته شوند. پس در تحقق این موجود در مرحله پایین باید

معدات و شرایط و وجودات فراوانی فراهم آید تا نوبت به این وجود برسد، پس تضاعف امکانات، یعنی امکانات فقری نوری وجودی در سلسله مراتب علی و معلولی در قوس نزول شدت می یابند و بیشتر می شوند.

و بتضاعفها تتفاوت الموجودات کمالاً و نقصاً و استتاراً و انکشافاً. پس هرکجا واسطه کمتر باشد وجود قوی تر است و هرکجا امکانات بیشتر و وسایط فراوان تر باشد وجود ضعیف تر می باشد، چنان که در قوس صعود انسان در راه استکمال و ارتقا پله پله وجودش قوی می شود و هرچه بالاتر می رود و وسایط کمتر، و قوی تر می شود، قلم و فکر و آثار وجودی وی شدت می یابد به طوری که یک تنه میلیون ها نفر را تحت الشعاع قرار می دهد: ﴿إِنْ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾<sup>۱</sup> و البته هرچه بالاتر می رود و نزدیک تر می شود صفات محض و خالص حق سبحانه بیشتر در وی تجلی می کند. مراد از انکشاف در مقابل استتار است؛ یعنی هرچه دور می شود ظلمانی تر و انکشاف وی بیشتر می شود و هرچه نزدیک تر می شود مستنیر و نورانی تر می شود و قد سبق أن نسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص وجوب که از ناحیه وجود است وجه و آبروی همه می باشد و باعث تشخیص و منشأ آثار اشیاء است پس نسبت وجوب به امکان نسبت تمام به نقص است. اکنون مطالب دیگری را که قبلاً بیان شد، بیان می کند. و أن کل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لوضع شيء ما ليس هو في مرتبة ماهيته، صار واجب الوجود» هرچه که وجوب وجود پیدا کرده و وجود وی از ذات وی نبوده باشد پس باید از ناحیه غیر به وی داده شود مراد از «فهو لوضع شيء» یعنی به خاطر مناسبتی که با دیگران و غیر پیدا کرده وجوب ذاتی یافته است پس وضع به معنای تمام مقوله است؛ یعنی نسبت شیء به اجزاء و به خارج، وضع است. بنابراین اگر این نسبت برای ممکن پیش نمی آمد واجب نمی شد. البته باید در وضع توسعی داد: در امور مادی وضع و مناسبت دو شیء در پیدایش آثار و نتایج روشن است، چنان که در

۱. نحل (۱۶) آیه ۱۲۰. «كان إبراهيم أمة واحدة» در قرآن نیست.

اینجا مثل برخورد قوه فاعله و منفعله، یعنی صورت محرقه با ماده محرقه باعث احتراق می شود. پس چون شیء خود نداشت با وضع شیء دیگر حاصل شد. پس از و رای ماهیت وی آن امر برای وی حاصل می شود و مراد از واجب الوجود، واجب الوجود بالغیر است. مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع و القوة المنفعله بالطبع، أعني الصورة المحرقة و المادة المحترقة يجب حصوله. یکی از امثله احتراق است. احتراق واجب بالذات نیست پس باید وضعی پیش آید و این وضع همان «التقاء» است. در درس قبل کلمه «مواصلة» را در همین معنای کار برده و فرموده بود: «حتى انتهت إلى مواصلة ما بين القوة القابلة» اکنون «التقاء» را به جای آن استعمال فرمود. مراد از قوه فاعله صورت است و مراد از قوه منفعله ماده، و به صورت لف و نشر مرتب آن دو را بیان و تفسیر کرد. آن گاه که التقا و مواصلة بین قوه فاعله و منفعله برقرار شد نتیجه واجب الحصول است لذا فرمود: «يجب حصوله»، یعنی حصول احتراق، که نتیجه است، لازم و واجب است.

فتفتن و تیقن أن مشار الإمكان و الفقر، یعنی آنکه محل انگیزش و انتشار امکان است هو البعد عن منبع الوجوب و الغنى هرچه شیء از وجوب و غنا دور شود جهت امکانی بیشتری پیدامی کند و باز متفتن شو و یقین نما که و مجلاب الفعلية و الوجود هو القرب منه آنکه وسیله جلب و کشش است فعلیت و وجود است و «مجلاب» عطف بر «مشار» و منصوب به «أن» است. «مجلاب» اسم آلت است، زیرا:

اسم آلت که بر آلت دال است      مفعل و مفعله و مفعال است

اینکه وجود و فعلیت ملاک قرب است چیزی است که انسان در خودش می یابد و چه خوش آن را احساس می کند. جناب رسول الله ﷺ فرمود: «دم على الطهارة يوسع عليك الرزق»<sup>۱</sup>. دوام طهارت باعث زیادی رزق و روزی است. و البته مراد از روزی، روزی انسان من حیث هو انسان است، چون روزی حیوان برای همه هست:

۱. کنز العمال، ج ۱۶، ح ۴۴۱۵۴.

بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست      ادیسم زمین سفره عام اوست  
 همه موجودات بر این سفره نشسته‌اند و سفره سفره عام است، اما سفره رحیمیه  
 ویژه انسان منوط به طهارت است. در تفسیر آیه شریفه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾<sup>۱</sup>  
 امام صادق علیه السلام به زید شحام فرمود: «أَيُّ فَلْيَنْظُرِ إِلَى عِلْمِهِ الَّذِي يَأْخُذُ عَمَّنْ يَأْخُذُهُ» خدا  
 رحمت کند جناب قمشه‌ای، رضوان الله علیه، را فرمود: با حفظ موضوع و عنوان  
 انسان، امام چنین فرمود: طعام و روزی انسان علم اوست و طهارت بیشتر و دوام آن،  
 روزی انسان را توسعه می‌دهد و باعث قرب و نزدیکی می‌شود.

والإمكان جهة الانفصال و عدم التعلق و ملاك الهلاك و الاختلال امکان جهت  
 انگیزش و مثار کثرت بوده، و باعث عدم ربط موجودات به واجب تعالی است و  
 وجود باعث ربط است و ماهیات حدود وجود بوده و این حدود از وجود لحاظ  
 می‌شود و اتخاذ و انتشامی گردد، پس اولاً و بالذات وجودات باعث ربطند و ماهیات  
 اولاً و بالذات باعث ربط نیستند. والوجوب جهة الارتباط و الاتصال عطف به «مثار» و  
 منصوب به «أَنْ» هستند؛ یعنی «فَتَفْطَنُ وَ تَيَقِّنُ أَنَّ الْوَجُوبَ...» و مناط الجمعية و  
 الانتظام و حيث يكون الإمكان أكثر يكون الشرّ و الفقدان أوفر و الاختلال و الفساد أعظم  
 این مقدمه برای بیان تفاوت‌های شش گانه بین امکان ذاتی و امکان استعدادی است و  
 إِذَا قُلْتَ جِهَاتِ الْعَدَمِ، و سَدَّتْ بَعْضُ مَرَاتِبِ الْاِخْتِلَالِ هَمِينَ مَطْلَبِ مَأْخُذِ فِرَوقِ شَشِ  
 گانه‌ای است که در منظومه به طور اختصار و فشرده آمده است؛ یعنی احتیاج امکان  
 استعدادی به محل و عدم نیاز امکان ذاتی به آنکه «إِذَا قُلْتَ» در صدد بیان آن است و وجه  
 پنجم منظومه است.<sup>۲</sup> مراد از این فقره آن است که برای تحقق امکان استعدادی باید  
 مقتضی موجود شود و موانع و صوادم بلوغ به کمال و مزاحمین برطرف شوند،

۱. عبس (۸۰)، آیه ۲۴.

۲. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۲۷۹ به بعد، در وجوه فرق امکان استعدادی از  
 امکان ذاتی.

همان گونه که قبلاً بیان شد. آن گاه شیء به فعلیت می رسد که طاردها تمام انحاء عدم بوده باشد و موانع و صوامد را، که انحاء عدمند، رفع نماید. بتحقیق بعض شرائط الوجود مقتضیها تحقق پیدا کند و ارتفاع بعض صوامد البلوغ، إلى الکمال موانع برطرف شود حصل الإمكان الاستعدادی الذي هو کمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة کمال ما بالقوة، یعنی آن فعلیتی که حاصل نیست و این شیء به سوی آن در حرکت است و این کمال و استعداد و کیفیتی که این شیء دارد و برای این شیء این قوه و استعداد حاصل است، ولی این استعداد به سوی آن فعلیت در حرکت است. في خصوص الظرف الخارجی مراد آن است که این کمال و استعداد و کیفیت محل می خواهد، پس امکان استعدادی در ظرف خارج و در محلی باید تحقق پیدا کند، ولی امکان ذاتی محل خاصی نمی خواهد؛ ماهیت انسان وقتی در خارج بخواهد محقق شود محل خاص نمی خواهد؛ نسبت وی به زید، عمرو، بکر، سیاه و سفید، و دیگر محال علی السواء است و می تواند در همه آنها محقق شود، ولی امکان استعدادی در محل خاص تحقق پیدا می کند.

كما أن الإمكان الذاتي هو کمال الماهية المعرّة عن الوجود علی الإطلاق من حيث هي كذلك در مقابل امکان استعدادی امکان ذاتی قرار دارد که محل خاص نمی خواهد و معرّا و برهنه از این است که محل خاص داشته باشد و نسبت به همه محال علی السواء است و چون تحقق امکان استعدادی در خصوص ظرف خارجی بود لذا برای امکان ذاتی، که در همه ظروف ثابت است، فرمود: في أيّ نحو من الظروف پس تا اینجا یک فرق از فرق های شش گانه گفته آمد و این وجه اول در اسفار و در منظومه وجه پنجم است. باید توجه داشت که در اسفار بین امکان استعدادی و امکان ذاتی دو فرق گذاشته است: فرق اول همین در محل بودن امکان استعدادی برخلاف امکان ذاتی، که در محل نیست. فرق دوم آن است که امکان ذاتی در خفا و ظلمت و نقصان فرورفته تر از امکان استعدادی است و همین وجه دوم در اسفار به پنج امر تعلیل شد: ۱. لکونه

[امکان استعدادی] بالفعل من جهة أخرى؛ ۲. و لأنّ المقوّی علیه فی الإمكان الاستعدادی؛ ۳. و لأنّ الإمكان الاستعدادی يزول؛ ۴. و لأنّ الإمكان منبع الإمكان الاستعدادی؛ ۵. و لأجل أنّ الإمكان الاستعدادی. ولی در منظومه جناب حاجی هرکدام از این علل فرق دوم را یک وجه جداگانه به حساب آورده است و به ضمیمه فرق اول، شش فرق شده است و در منظومه چنین فرمود: «والفرق بین الإمكان الاستعدادی و الذاتی رعی من وجوه مذكورة فی الأفق البین و الأسفار. الأول قولنا: لكون الاستعدادی من جهة بالفعل؛ و الثاني: كون الإمكان الذاتی الاستعدادی كالأصل؛ و الثالث: أنّ مقوّياً علیه القوة و الاستعداد عین فی الاستعدادی بخلاف الذاتی؛ و الرابع: أنّ فی الاستعدادی نوع أن يزول عن الممكن بحصول المستعدّ له؛ الخامس: أنّ الاستعدادی فی محلّ الممكن أي قائماً بمحلّه دون الذاتی، فإنّه وصف الممكن بحسب حاله؛ و السادس: أنّ فی الاستعدادی شدّة وضعفاً دون الذاتی.<sup>۱</sup>

بنابراین اگر ترتیب منظومه با اسفار سنجیده شود وجه اول اسفار مطابق وجه پنجم غرر است و وجه دوم اسفار، یعنی «لکونه بالفعل» مطابق وجه اول غرر است و وجه ثالث اسفار، وجه سوم غرر و هردو در وجه چهارم مطابقند و وجه پنجم اسفار، وجه دوم غرر است و در وجه ششم موافقند.

و هو أوغل فی الخفاء و الظلمة و النقصان من الإمكان الذي هو إحدى کیفیات الاستعدادیة امکان استعدادی فرو رفته در خفا و ظلمت نیست؛ حیوان نحوی از وجود و تحقق و تشخص است، برخلاف امکان ذاتی که مربوط به ماهیت بوده و در وعای ذهن است. پس امکان ذاتی در خفا و ظلمت فرو رفته تر از امکان استعدادی است. این وجه دوم از فرق در اسفار است که اکنون پنج علت برای آن می آورد، ولی در منظومه این علل پنج گانه را به ضمیمه وجه اول، شش وجه جدا حساب کرده است. پس علت أوغل در خفا بودن امکان ذاتی را اکنون بیان می کند: لکونه بالفعل من جهة أخرى غیر

۱. این بود کلام جناب سبزواری با اختصار و تصرف.

جهة كونها قوة و إمكاناً لشيء. این وجه اول منظومه است که وجه دوم اسفار است؛ یعنی امکان استعدادی گرچه نسبت به فعلیتی که به سوی آن در حرکت است بالقوه است اما خودش اکنون وجودی متشخص و متحقق و دارای فعلیت است. پس خودش فعلیتی دارد، ولی با سنجش به آنچه بعد خواهد شد بالقوه است، اما در امکان ذاتی این مطلب راه ندارد، چون این سخن از آن وجود است، ولی ماهیت معرّات از وجود دارای امکان ذاتی است. فَإِنَّ الْمَنِيَّ وَإِنْ كَانَ بِالْقِيَاسِ إِلَى حُصُولِ الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ بِالْقُوَّةِ جَنَابِ حَاجِي فِي مِثَالِ مَرْحُومِ أَخُونْدِ مَنَاقِشَهُ كَرْدَ وَگفت: منی ممکن مستعد است و سخن ما در امکان استعدادی است که در دامن این منی است. اعتراض حاجی وارد است و خود حاجی دو وجهی برای توجیه آن می آورد، و آن را ناشی از تقریب و مسامحه در تعبیر می داند. لکن بالقیاس إلى نفسه و كونه ذاصورة منويّة بالفعل، فهو ناقص الإنسانية تامّة المنويّة بخلاف إمكان الذاتی الذي هو أمر سلبي محض همان طور که امام باقر علیه السلام فرمود: «اللهم إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ كَلِمَاتِكَ بِأَتَمِّهَا وَكُلِّ كَلِمَاتِكَ تَامَّةً» هر کلمه حق سبحانه در موطن خودش تامه است، مگر این حبه و هسته و دانه و این منی، کلمه تامه الهی نیست؟ پس منی دارای صورت منوی بالفعل بوده، ولی به نسبت به صورت انسانی ناقص است برخلاف امکان ذاتی که صفت ماهیت در وعای ذهن است و معنای محقق و متشخص نیست و ليس له من جهة أخرى معنى تحصيلي. و لذا امکان ذاتی اوغل از امکان استعدادی در ظلمت است.

وَلَأَنَّ الْعَقَوِيَّ عَلَيْهِ فِي الْإِمْكَانِ الْاِسْتِعْدَادِي هُوَ أَمْرٌ مَعْيَّنٌ وَ صُورَةٌ خَاصَّةٌ كَالْإِنْسَانِيَّةِ فِي مِثَالِنَا هَمَانِ طُورِ كِهْ اَزْ بَرُخِي اِسَاتِيدْ خُودْ نَقْلْ كَرْدَمْ اِگَرِ اِنْسَانْ خُوانندَهْ بَاشَدْ مِي تَوانَدْ دَرِ هَرِ مَرَحَلَهْ اَزْ وَجُودْ قَبْلْ وَ بَعْدْ اَنْ رَا بَخُوانَدْ؛ چُونْ هَمَهْ عَالَمْ بَهْ طُورِ مَنظَمْ دَرِ كَارْ اِسْتِ «فَفِي نِظَامِ الْكُلِّ كُلٌّ مَنظَمٌ»<sup>۱</sup> لَذا مَسْتَخَرَجْ بَرِ اَثَرِ نَظْمْ مَوْجُودْ دَرِ گَرْدِشْ مَاهْ وَ خُورْشِيدْ مِي تَوانَدْ تا صَد سال بَعْدْ رَا حِسَابْ كُنْدْ وَ جَزْئِيَّاتْ كَسُوفْ وَ خُصُوصِيَّاتْ اَنْ

را عیناً روشن سازد. به همین گونه در نظام موجودات در هر مرتبه می توان مراحل قبل و بعد را خواند، زیرا عالم بر اساس علم و اراده و وحدت صنع است و این وحدت صنع با امکان استعدادی حفظ می شود، البته اشاره شد که انباز قلّس حکیم فرمود: چون مردم نمی توانند در مکالمه خود دو طرف را جمع کنند و با توجه به آن سو، این سو را نمی توانند بفهمند و با توجه به این سو از دریافت آن سو ناتوان می شوند لذا برزخ بین آن دو، یعنی مطالعه نفس که همه مراحل را در خود دارد و واجد هر دو طرف است کمک خوبی برای فهم حقایق عالم است، لذا اگر مقام فوق تجرد و تجرد عقلی و تجرد برزخی و محشور بودن با ماده و مرتبه نازله بودن بدن فهمیده شود بسیاری از مسائل حل است. در هر صورت امکان استعدادی دلالت می کند که همه موجودات به سوی کمال خود در حرکت هستند و مسیر خاص هر چیز غیر قابل تغییر و دگرگونی است، لذا همه آنها مقصد خاصی را دنبال می کنند و به سوی مقوی علیه خود، یعنی صورت فعلیه خود در حرکت هستند. پس مقوی علیه و صورت فعلیه آنها امر گزافی نیست و طفره در عالم هستی راه ندارد، چنان که از مرحوم شعرانی نقل کردیم که ایشان برای امکان استعدادی در چرخش نظام هستی و نظم و مسیر خاص هر موجودی اهمیتی ویژه قائل بودند و در شرح تجرید آن را پیاده کردند.<sup>۱</sup> این مسیر عوض نمی شود و قبل از ایشان، حضرت امام صادق (ع) در توحید مفضل فرمود: هر موجودی روی برنامه خاص حرکت می کند و طفره و اتفاق راه ندارد. این مطلب به زبان فلسفی امکان استعدادی است. بخلاف ما یضاف إلیه الإمكان الذاتی؛ لآنه مطلق الوجود و العدم امکان ذاتی برای ماهیت در وعای ذهن است که ماهیت می گوید: من موجود باشم و یا نباشم تفاوتی نمی کند؛ به عبارت دیگر وجود و عدم برای من علی السویه است. پس وجود و عدم از ناحیه دیگری برای من می آید و إنما التّعیّن ناشئ من قبل الفاعل من غیر استدعاء الماهیة بإمكانها إتیاه ماهیات استدعای

۱. علامه شعرانی، شرح و ترجمه فارسی کشف المراد، ص ۳۹.

وجود یا عدم را ندارند، بلکه برای ماهیت علی السواء است، ولی در امکان استعدادی استعدادی خصوصیت موجود است، زیرا دانه گندم، گندم می شود و دانه جو استعداد جو شدن را دارد. پس این دو وجه بود.

اکنون وجه سوم را در اوغل بودن امکان ذاتی بیان می کند: و لأنّ الإمكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الإمكان الذاتي امکان استعدادی وقتی به فعلیت رسید؛ یعنی تخم، جوچه، و نطفه انسان شد استعداد به پایان می رسد و از بین می رود البته مرغ دوباره مستعد برای امور دیگر می شود، ولی آن مطلبی دیگر است. پس این استعداد با به بار نشستن و به فعلیت رسیدن زایل می شود، ولی امکان ذاتی با موجودیت از ماهیت زایل نمی شود.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم  
 ما هو استعداد له ضمير «هو» به امکان استعدادی و ضمير «له» به «ما» برمی گردد.  
 بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو بحسب حال الماهية في مرتبة بطلان نفسها و باعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها ضمير «ها» به ماهیت برمی گردد قبل وجودها الماهية الخارجی ففعلية الشيء و تحققه و وجوبه في نفس الأمر لا يطرّد إمكنه الذاتي چنین نیست که اکنون وجود یافت امکان ذاتی وی از بین برود. در حال عدم ماهیت چیزی نیست و واقعیته ندارد تا صفتی داشته باشد، ولی امکان استعدادی بعد از فعلیت از بین می رود و زایل می شود. بگونه بحسب مرتبة الماهية چون امکان ذاتی به لحاظ مرتبة ماهیت برای ماهیت ثابت است و از بین نمی رود و ما بحسب الماهية لا يزول بعلة خارجة علت خارجی خصوصیت و لازم ذاتی ماهیت را زایل نمی کند، پس اگر ماهیت مع الوجود است امکان ذاتی او زایل نمی شود بخلاف إمكانها الاستعدادي الذي هو بحسب الواقع مراد از واقع، یعنی وقوع یافته در خارج فلا يجمع الفعلية فيه اکنون که وقوع پیدا کرده و صورت به فعلیت رسیده امکان استعدادی راه ندارد فأحد الإمكانين اکنون نتیجه می گیرد که امکان ذاتی در فقر و نداری فرورفته تر از امکان استعدادی است، پس تا

کنون ادله اوغل بودن را بیان می کرد اکنون نتیجه را آشکار بیان کرده است. فأحد الإمكانين أشدّ فيما تستدعيه الممکنیّة من القوّة و الفاقة و الشرّ.

پس یکی از دوامکان، یعنی امکان ذاتی نسبت به امکان استعدادی به لحاظ قوه و فاقه و شر اوغل است. پس سه دلیل برای اوغل بودن آورد و با وجه اول طبق کتاب منظومه چهار وجه می شود و دو وجه دیگر باقی مانده است.

و لأنّ الإمكان الذاتي\* مرحوم آخوند برای تفاوت بین امکان ذاتی و امکان استعدادی دو تفاوت ذکر کرد و تفاوت دوم به پنج دلیل موجه بود. سه دلیل بیان شد دلیل چهارم برای اوغل بودن امکان ذاتی از امکان استعدادی اکنون بیان می شود. البته مرحوم حاجی در منظومه<sup>۱</sup> همین وجوه را جداگانه آورده و آن وجوه به طور مستقل شش وجه شده است.

و لأنّ الإمكان الذاتي منبع الإمكان الاستعدادي چون همه ما سوی الله میکنند و متفرع بر امکان ذاتی، هر یک از ممکنات در موطن و مرتبه خود به امکان نوری تحقق پیدا می کنند. پس قبل از هر صفتی ممکنات متصف به امکان ذاتی هستند لذا امکان ذاتی منبع و اصل همه است، و پس از آنکه نوبت تحقق موجودات استکمالی رسید، آنها با حرکت و استعداد در مسیری خاص به تکامل می رسند و در این سیر ارتقایی و کمالی خود در تحت تدبیر متفرد به جبروت بوده و به سوی هدف خویش روانند و تمام ذرات هستی در تحت ربوبیت رب العالمین به سوی کمال خویش رهسپارند و این تدبیر به نحوی بدیع در همه عرصه های موجودات در کار است. در انسان گرچه به ظاهر اشتهاپی پیش می آید و غذایی خورده می شود، ولی از بقیه مراحل آن بی خبر هستیم؛ مراحل مختلف هضم و جذب و غذای سلول ها که به تناسب هر کدام از اعضا، این غذا به نحوی است و بدون اطلاع شعور و آگاهی ما و در تحت تدبیر متفرد به

جبروت انجام می‌شود. چشم و غذاهاى لطیف وی به نحوی است که اگر اندکی این طرف و آن طرف شود، باعث اعوجاج و بیماری می‌شود و نیز نگه داشت ریخت و چینش سلول‌ها و چهره و اعضا به نحوی که اگر صد سال بگذرد همان حالت حفظ می‌شود. در تحت علم و اراده و قدرت و مشیت و دیگر صفات کمالی است. این صفات همه جا را فرا گرفته‌اند و در همه موجودات در کار هستند.

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود

هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار

پس امکان ذاتی منبع و اصل امکان استعدادی است.

و ذلك لأنَّ الهيولى التي هي مصحَّحة جهات الشرور والأعدام إنما نشأت من العقل  
الفعال بواسطة جهة الإمكان فيه. وجود خیر محض است و اگر حرف شر پیش می‌آید  
بالعرض است و شر از نفاذ و نقصان و زوال است، لذا فرمود: هیولا مصحح جهات  
شرور و اعدام است و قبلاً نیز بیان شد که اشرف دو متقابل از جانب مبدأ اعلا افاضه  
می‌شود و مثال شمس و جدار و سایه برای بیان آن ذکر شد. پس آنچه از جانب اوست  
خیر است و از اینجانب چون محدودیت است، مثل اقتضای دیوار که سایه می‌دهد  
شرور و اعدام بر می‌خیزد. پس منشأ پیدایش شرور و اعدام نداری و فقر است و این  
نداری و فقر را برگردان هیولای اولی گذاشتیم و گفتیم: هیولا کمپانی فقر است و از  
جهت نداری در رأس همه می‌باشد و البته قابلیت همه چیز را داراست و رق منشور  
همه است. اکنون توضیحی درباره عقل فعال می‌دهیم:

همان گونه که می‌دانیم عقل اولین مخلوق است و همه موجودات و مخلوقات در  
رتبه پس از عقل قرار دارند و پس از آن نفس کل است که متعلق به اجرام و اجسام  
است و اجرام و اجسام بدن و مرتبه نازله او هستند. و البته مرتبه عالی نفس عقل است  
و به جهت تعلق به عالم جسمانی نفس کل می‌باشد و در این سلسله فیض از مسیر  
عقول به نفوس و اجرام و اجسام می‌رسد. اما حکما در اطلاق عقل فعال نظر به تعلق

عقل اخیر به اجسام دارند. پس عقل فعال به مدبر عالم مادون قمر، یعنی عقل اخیر اطلاق می شود. البته از جهت دیگر در اطلاق دیگر عقل فعال را بر همه عقول اطلاق می کنند، و مراد از فعال بودن، یعنی اینکه آنها موجود قائم به ذاتی هستند که شؤونات مختلفی دارند و از کثرت کارشان به آنها عقل فعال می گویند. بر این اصطلاح هم جبرئیل، که عقل اخیر و مدبر مادون قمر است، عقل فعال است و هم دیگر عقول و فرشتگان مثل میکائیل و عزرائیل و غیر آنها. این عقول منشأ فیوضاتند گرچه بر سر هر سفره بنشستم خدا رزاق بود و انسان موحدی که به توحید صمدی قرآنی رسید در همه جا خدا را همه کاره می بیند

دیده ای خواهم سبب سوراخ کن      تا حجب را برکنند از بیخ و بن  
ولی در عین حال با باد و ابر خدای تعالی باران می فرستد. پس با آنکه حق سبحانه در همه جا در کار است، اسباب نیز در کارند.  
حق جان جهان است و جهان جمله بدن      اصناف مسلاتک همه قوای این تن  
توحید همین است و دیگرها همه فن.

اطلاق دیگر عقل فعال بر روح حضرت خاتم است. ما اطلاقات عقل فعال و مأخذ آن را از کتب شیخ رئیس و آخوند در نکته ای از هزار و یک نکته جمع کردیم. اکنون به دلیل دیگر برای اوغل بودن امکان ذاتی می پردازد: و لأجل أن الإمكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه امکان استعدادی چون نحوه ای از وجود است شدت و ضعف بر می دارد و چون ماهیت بالذات مرتبط به جاعل نیست و به واسطه وجود مرتبط می شود پس ذاتاً در ماهیت شدت و ضعف راه ندارد. البته چون وجود، قریب و بعید به مبدأ می شود، شدت و ضعف می پذیرد و به واسطه آن ممکن است به ماهیت شدت و ضعف را نسبت داد، ولی ذاتاً نمی توان به ماهیت من حیث هی شدت و ضعف را نسبت داد؛ و تشکیک در ماهیت راه ندارد. لذا چوب و چوب تر و سنگ و سنگ تر نداریم، و اگر در جایی بر

ماهیت شدت و ضعف صادق است برای وجود و شدت وجودی است؛ مثلاً در انسان شدت و ضعف راه دارد، نه آنکه عمرو و بکر با همدیگر در ماهیت انسانی تفاوت داشته باشند، زیرا جنس و فصل و حد و تعریف انسان بر هر دو به صورت یکسان صادق است، ولی چون از نظر کمالات وجودی زید برتر از عمرو است به او انسان تر گفته می شود. لذا به جای نفهم و نفهم تر، حمار و حمار تر می آورند، ولی اسب و اسب تر نمی گویند، زیرا مراد از شدت و ضعف در مورد حمار مراتب بلاهت است و می خواهیم بگوییم که وی کسب کمال نکرده و متأدب به آداب نیست. پس در ماهیت شدت و ضعف نمی باشد و اگر در جایی در محاورات در ماهیات استعمال شده باشد با اندک التفاوت مراد از شدت و ضعف را وجودات می یابیم. پس در امکان استعدادی که نحوه ای از وجود است شدت و ضعف راه دارد. این استعداد، که در محل موجود است و قوه و منه برای صورت است، اندک اندک پخته تر و نزدیک تر به صورت می شود و آثار وجودی وی شدت می پذیرد تا آنکه به صورت برسد.

فاستعداد النطفة إِمَّا بِطَرَوْ بَعْضِ الْأَضْدَادِ. بحث مزاج به طور مستوفی در اشارات و شرح آن<sup>۱</sup> و نیز در همین کتاب در مرحله یازدهم در جواهر و اعراض انجام می شود، و البته پس از تشکیل مزاج و بر طبق آن نفس مناسب به بدن تعلق می گیرد، و البته امکان استعدادی پس از تحقق امکان ذاتی است، زیرا امکان ذاتی طبق آن دلیل قبلی منبع و اصل است. و مراد از حدوث دواعی و اسباب جمع شرایط و مقتضیات است و مراد از انبئات موانع، یعنی انقطاع موانع و رفع آنهاست، و تا شیء وجوب نیابد و طارد جمیع انحای عدم نشود و خار راه از مقابل برداشته نشود موجود نمی شود. و پس از موجود شدن و حصول صورت فعلی که استعداد در تلاش برای رسیدن به آن بود و حاصل شدن مقصود، امکان استعدادی به پایان می رسد و زایل می شود. این دلیل چهارم بود که قبلاً بیان شد. البته اکنون این ماده که در ضمن این صورت فعلی وجود

۱. شرح اشارات، ج ۲، نمط ۲، فصل ۲۲، ص ۲۷۵.

یافته است، استعداد چیز دیگر را در خود می‌پروراند و بار دیگر سیر استکمالی خود را به سوی هدفی دیگر دنبال می‌کند. اکنون که هسته درخت شده است، درخت به سوی صورتی دیگر در حرکت است، و آرام آرام استعداد وی که تازه حادث شده از ضعف به شدت می‌گراید تا اینکه صورت درختی بر اثر شدت استعداد مزبور زایل، و صورت دیگر حاصل می‌شود؛ مثلاً درخت پوسیده و خاک می‌گردد، و باز صورت فعلی خاک استعداد چیز دیگر را در خود پرورش می‌دهد و این چرخش و مسیر نظام احسن الهی را اداره می‌کند. البته همه استعدادها چنین شانسی را ندارند که به صورت فعلی خود برسند، گاه طرؤ اضداد استعداد را از بین می‌برند؛ مثلاً چغاله که استعداد میوه شدن را داشت استعداد وی بر اثر سرمازدگی از بین می‌رود لذا فرمود: با طاری شدن برخی از اضداد شیء به کمال و صورت دل خواهش نمی‌رسد. اکنون مرحوم آخوند شش وجه مزبور را، که در کسوت دو تفاوت بین امکان استعدادی و امکان ذاتی ذکر کرده بود به طور خلاصه بیان می‌کند:

و بالجملة فإطلاق الإمكان على المعنيين امکان ذاتی و استعدادی بضرب من الاشتراك الصناعي اشتراك لفظی لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين «لاقتضاء» بیان تفاوت این دو امکان است. البته آن شش وجه به صورت مرتب در این خلاصه گیری نیامده است «و لاقتضاء» بیان وجه سوم و چهارم است؛ یعنی امکان استعدادی باعث رجحان یکی از دو جانب است و در مسیر مشخص به طرف مقصود حرکت می‌کند لذا اگر از دانه گندم بپرسید: می‌خواهی چه چیز شوی؟ در پاسخ می‌گویید: می‌خواهم خوشه گندم گردم. پس اینجانب وی رجحان دارد، ولی امکان ذاتی نسبت به همه علی السواء هست و تقرر وی تنها در وعای ذهن است، و در خارج عنوان و تقرری ندارد و ذهن بضرب من الاعتبار آن را جعل می‌کند. و قبوله للشدة و الضعف این وجه ششم است. و عدم لزومه لماهية الممكن این اشاره به وجه پنجم است؛ یعنی امکان استعدادی لازم ماهیت نیست، زیرا گاهی از ماهیت زایل می‌شود برخلاف امکان ذاتی

که همیشه با ماهیت است و اگر امکان استعدادی همیشه با ماهیت می بود نسبت به همه علی السویه می بود، در حالی که هر موضوعی ممکن خاص است و استعداد خاصی دارد.

و قیامه بمحلّ الممكن لایه این وجه اول است. و كونه من الأمور الموجودة في الأعيان لكونه امکان استعدادی کیفیتة حاصلة لمحلّها معدّة إتياء محل را لإفاضة المبدأ الجواد وجود الحادث فيه در محل.

این وجه دوم است و بیان می دارد که کیفیت استعدادی نحوه وجود در محل است و محل را آمادة افاضة مبدأ جواد می کند تا مبدأ جواد حادث را در محل ایجاد کند و وجود حادث را در محل به وجود آورد. و چون وجود حادث به دو گونه و دو شعبه تقسیم می شود؛ زیرا برخی از محلّ ها بالذات قبول صورت می کنند و برخی بالعرض لذا فرمود: إمّا بالذات كالصورة و العرض، أو بالعرض كالنفس المجردة، بخلاف الثاني؛ لأنّه بخلافه في جميع تلك الأحكام. مراد از ثانی امکان ذاتی است که در این احکام بر خلاف امکان استعدادی است. اما تعبیر ایشان به «بالذات» و «بالعرض» به خاطر این است که گاهی ماده در حال حرکت خواهان صورتی است که حال در وی شود؛ مثل صورت جسمیه، و صورت نوعیه که حال در محلّ می شوند و یا رنگ را به عنوان مثال پذیرفته است؛ تا کنون چغاله بود و این رنگ را نداشت اکنون استعداد شدت پذیرفت و این رنگ را پذیرفت. پس صورت نوعیه و عرض مزبور، یعنی رنگ، حال در این محلّند و بالذات محلّ آن را پذیرفته است این بود مراد از «كالصورة و العرض».

اما مراد از «كالنفس المجردة» در مثال برای «بالعرض» آن است که پس از مسیر نقطه و رسیدن به نقطه ای که مبدأ جواد در این محل افاضه وجود کند وجود مفاض نفس است که مجرد و نفس مجرد محلّ ندارد و حال در ماده نیست، ولی تعلق به این محلّ دارد، نه به نحو حلول، پس نفس مع المادة است، پس نفس «بالعرض» محلّ دارد، زیرا معیت با محلّ دارد. یادداشت خوبی در اینجا دارم و آن این است:

در جلسه سوم (ص ۵۵، چاپ اسلامیة) در تحت عنوان «تنبيه» همین مطلب را

عنوان کرده است «و اعلم أنه، قدس سره، عبّر في الفصل السادس عشر من المسلك الثالث في القوّة و الفعل، عن الحادث في المحلّ بالذات بالموجود في المادّة، و عن الحادث في المحلّ بالعرض بالموجود مع المادّة، حيث قال: «تنبيه - إنّ بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن يكون موجوداً في المادّة، و بعض الأشياء يكون وجوده بأن يكون مع المادّة لا فيها، فالأوّل كالصور الجسميّة، و الثانيّة كالنفوس الإنسانيّة ليس وجودها في المادّة و لكن مع المادّة.» فالحادث في المحلّ بالذات هو موجود في المادّة، و الحادث في المحلّ بالعرض هو الموجود مع المادّة و التعبير في الموضوع الثاني أبلغ و أحسن من الأوّل.»<sup>۱</sup>

همان گونه که بیان شد امکان استعدادی محل می خواهد، و قائم به محل است، لذا مرحوم آخوند فرمود: ثمّ الإمكان الاستعدادي إذا أضيف إلى ما يقوم به يسمّى استعداده پس امکان استعدادی در محل هسته هست و به آن قیام دارد، پس اگر امکان استعدادی به محل سنجیده شود، به آن استعداد می گویند؛ یعنی این محل دارای استعداد است. و إذا أضيف إلى الحادث فيه يسمّى إمكان ذلك الحادث. در متن قبل مراد از حادث را بیان کردیم و گفتیم که حادث دو شعبه دارد: ۱. حادث به محل بالذات تعلق دارد، یعنی حادث في المحل است؛ ۲. حادث بالعرض به محل تعلق دارد؛ یعنی حادث مع المحل است. ولی هنوز این حادث ایجاد نشده، زیرا استعداد شدت نگرفته و آمادگی کامل حاصل نشده است. پس این حادث اکنون معدوم است. لذا وقتی امکان استعدادی را به این حادث معدوم اسناد می دهید به آن امکان آن حادث می گوئیم و البته این نسبت سنجی در ذهن است. و چون ذهن بر اثر تجربه و عادت می داند که این دانه گندم خوشه می شود استعداد موجود در دانه گندم را به خوشه حساب می کند و به آن امکان

۱. این قسمت از پاورقی در سفرد (ج ۱، ص ۲۲۱، چاپ اول) از جناب استاد نقل شده است «مقرر». در این عبارت جناب آخوند به جای «بالعرض»، «مع المادّة» آورده است و این تعبیر شریف تر است و فرمود: «بأن يكون مع المادّة لا فيها.»

آن حادث می‌گوید. اکنون ناگهان از تعبیر به امکان استعدادی عدول می‌کند و به آن امکان وقوعی می‌گوید: فالإمكان الوقوعي بما هو إمكان وقوعي للشيء قائم لابه، بل بمحلّه، فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه. در فصل یازدهم همین منهج در تحت این عنوان فی أنّ الممكن علی أي وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات امکان وقوعی را به دو معنا اطلاق کرد:

۱. امکان وقوعی به معنای امکان استعدادی و مرادف آن؛ ۲. امکان وقوعی به معنای اینکه «لا یلزم من فرض وقوعه المحال». امکان وقوعی به این معنا در مجردات هم جاری بود، ولی امکان وقوعی مرادف با امکان استعدادی فقط در مادیات جاری بود. حاجی در منظومه فرمود:

قد یوصف الإمكان باستعداد و هو بعرفهم سوی استعداد

ذا ما بالإمكان الوقوعي دعی و الفرق بین و ذاتی رعی<sup>۱</sup>

برای امکان وصف استعداد می‌آوریم و این امکان استعدادی غیر از خود استعداد است، زیرا استعداد صفت محل است و امکان استعدادی برای شیء معدوم است. «ذا»، یعنی امکان استعدادی به امکان وقوعی هم خوانده می‌شود و تفاوت‌های شش‌گانه برای فرق امکان استعدادی از امکان ذاتی بود. پس برای توجه به این اصطلاح مرحوم آخوند سیاق عبارت را از امکان استعدادی به امکان وقوعی تغییر داد. پس استعداد صفت محل است و این صفت در محل موجود است و فعلیت دارد و از مقوله کیفیت است ولی امکان استعدادی امری ذهنی است که به نسبت به شیء معدوم و صورت مورد انتظار گفته می‌شود و در واقع صفت صورتی است که هنوز تحقق نیافته است. با توجه به این مطلب، تسامح در این عبارت که در محاورات ما فراوان است روشن می‌شود؛ ما به تسامح می‌گوییم: نطفه ممکن است انسان شود پس امکان استعدادی را به نطفه اسناد می‌دهیم، در حالی که باید بگوییم آن صورت امکان

۱. شرح المنظومه، ق «حکمت»، ص ۷۷، (چاپ ناصری).

دارد که در این محل پیاده شود. پس امکان وقوعی شیء و صورتی که بعد خواهد آمد قائم به آن صورت معدوم نیست «لا به» بلکه قیام به این محل دارد «بل بمحلّه» لذا اگر اکنون امکان استعدادی را برای محل می آوریم و وصف محل قرار می دهیم در واقع وصف این محل نیست بلکه وصف آن صورت معدوم است. پس اطلاق امکان استعداد بر این نطفه و وصف قرار دادن آن برای نطفه و وصف به حال متعلق، یعنی معدوم است لذا فرمود: «فهو» امکان استعدادی «بالوصف بحال المتعلق أشبه».

اکنون که مطلب فوق روشن شد و حقیقت و مجاز واضح گردید لذا پایه کلام این عده که هر دو را بر محل اطلاق کردند روشن می شود: و منهم من يرى أنَّ المسمّى بالإمكان الاستعدادي هو بعينه الكيفيّة المزاجيّة، و غيرها من حيث انتسابها إلى الصورة التي ستحدث بسببها. ایشان امکان استعدادی را همان استعداد دانستند؛ یعنی امکان استعدادی را کیفیت مزاجی گرفتند و بعد گفتند البته امکان استعدادی همان استعداد با این قید است؛ یعنی اگر استعداد با صورتی که بعد حادث می شود سنجدیده شود نام امکان استعدادی به آن داده می شود. گرچه در محاورات ما هم چنین تسامحی داریم؛ در بحث و تحقیق آن دو را از هم جدا می کنیم و امکان استعدادی را صفت برای شیء معدوم می آوریم. پس ایشان گفتند اگر به خود استعداد نگاه کنید کیفیت مزاجی است و اگر همین استعداد را به صورت بعدی بسنجید به همین استعداد امکان استعدادی گفته می شود. اکنون مثال می آورد: فمزاج النطفة إذا اعتبر بذاته كان كیفیّة مزاجیّة و اذا نسب إلى الصورة الحيوانیّة كان استعداداً لها مزاج نطفه و استعداد کیفیت مزاجی حاصل در خود وی است و اگر به صورت حیوانی نسبت داده شود این استعداد آن صورت است. اکنون تنظیری می نماید و كذلك صحن الدار صفة للدار صحن و فضای خانه صفت خانه است، ولی همین فضا را به مردمی که ممکن است در آن جمع شوند بسنجیم موصوف می شود به اینکه قابلیت گنجایش تعدادی از مردم را دارد و إذا أضيف في الذهن إلى عدم ما يسعه من الناس كان إمكاناً له. پس فضای موجود، که

صفت خانه است، به مردمی که اکنون در وی نیستند سنجیده شود امکان آن است. پس اگر فضا و صحن خانه به مردم معدوم سنجیده نشود صفت خانه است و اگر با آنها سنجیده شود استعداد او به خارج است، در حالی که مرحوم آخوند فرموده بود: امکان وقوعی صفت آن خارج است و اگر استناد به محل داده شود مسامحه است.

و ستسمع فی تحقیقه ما هو الحقّ القراح فی فصل القوة و الفعل بإذن الله العليم فقال. ما فصلی به نام فصل قوه و فعل نداریم، بلکه مرحله‌ای به نام قوه و فعل موجود است و آن مسلک سوم است و در فصل شانزدهم آن مسلک همین مطلب عنوان می‌شود. اگر عبارت چنین بود اشکالی بر آن وارد نبود: فی فصلی من القوة و الفعل ولی در نسخ «من» موجود نیست. در هر صورت این مطلب جواب از اشکال مقدری است و آن دخل این است: شما امکان استعدادی را که امری وجودی است صفت امری معدوم بالفعل می‌گیرید، زیرا فرمودید: امکان استعدادی صفت صورت معدوم است البته این صورت بعداً در اینجا پیاده می‌شود، ولی اکنون معدوم است. چگونه صفت موجود برای امر معدوم و موصوف معدوم می‌آورید، وجود رابط که به دو طرف متقوم است چگونه به یک طرف معدوم تکیه می‌کند و حمل چگونه صورت می‌گیرد؟

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: در ذهن موضوع و محمول تصور می‌شود و همین قدر در انتساب آن دو به هم کفایت می‌کند و لازم نیست هر دو در خارج متحقق باشند تا انتساب صحیح باشد. پس از اینکه می‌دانیم و از راه تجربه فهمیدیم که خوشه از این دانه پدید می‌آید، تصویر خوشه در ذهن ما قرار می‌گیرد و امکان به آن انتساب می‌یابد!¹

۱. در تعلیقه جناب استاد عبارت مزبور را از فصل شانزدهم الاسفار الاربعه (ج ۱، ص ۲۲۱) آورده است. عبارت ملاصدرا در آن باب این است: «إنّ إمكان وجود الصورة صفة موجودة فی هبلیها إذا عقلت تلك الصورة عقلت أنّها إمكان وجود الصورة؛ مثال ذلك سعة الحوض فإنّها صفة للحوض، فإذا أحضره الذهن و أحضر قدر ما یسعه من الرجال كان إمكان وجودهم. فبهذا تنحل شبهة من یقول: إنّ الموجود کیف یكون مضافاً إلى المعدوم، فإنّ حدّ

ممتنع بالذات هیچ و عدم است\* و قبلاً بیان شد که بحث از عدم در فلسفه بحثی استطرادی است و هیچ ارزشی ندارد تا از آن بحث شود و منشأ اثر و خاصیتی نیست تا غرض باحث به آن تعلق گیرد. و اگر از آن بحث می‌شود برای آن است که عده‌ای به هنگام گفت و شنود رهنمی از ناحیه مباحث عدم برای آنها پیش آمده و پندار باطلشان خار راهی است که فیلسوف به ناچار باید آن را از سر راه روش علمی خود بردارد و الا عقل ناصع کاری به عدم ندارد و از آن بحثی ندارد.

اکنون برخی از احکام ممتنع بالذات را بیان می‌کنیم، ولی چون هیچ از خودش چیزی ندارد لذا احکامی که در واجب بالذات بیان شد، ملاک قرار داده می‌شود و ممتنع بالذات را با آن می‌سنجیم و آن احکام را بالعرض در ممتنع بالذات پیاده می‌کنیم. عقل واجب بالذات را از راه آیتی از آیات و یا به شهود وجودی می‌شناسد، گرچه این شناخت به کینه نیست و از راه شناخت آن و به طفیل وجود، احکام عدم نیز بیان می‌شود. پس از بیان سه حکم از احکام امتناع بالذات آن را مقدمه مقصود اصلی خویش از عنوان این فصل قرار می‌دهیم و نیز فصل بعدی (فصل ۱۹) نیز ناظر به همین فصل است و یا به عبارتی فصل بعدی متمم این فصل است. مقصود اصلی و غرض نهایی در این فصل آن است که، عده‌ای به مفاد این جمله اساطین فن که «المحال جاز أن يستلزم محالاً» پی نبرده و از دورادور چنین پنداشتند که ایشان بدون جهت و بی مناسبت چنین گفتند که هر محالی مستلزم هر محال دیگر است، در حالی که ایشان در قیاس خلف از راه استلزام و تلازم دو امر، چنین قاعده‌ای را پیاده می‌کنند؛ مثلاً وقتی مدعا را مطرح کردند، می‌گویند اگر مورد پذیرش شما

→ المضاف كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه المضاف إليه؛ وإن قيل إن سعة الحوض و صحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس إلى ما بسعه و هو الماء مثلاً لا إلى الوجود، و هو معنى عدمي، والقوة التي هي بالإطلاق معنى عدمي هو ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقاً «مقرر».

نیست پس نقیض آن را بپذیرید و با باطل کردن نقیض مدعا ثابت می‌شود، زیرا از دو نقیض یکی قطعاً صحیح و دیگری قطعاً باطل است، اما این عده این تلازم را ندیده گرفتند و گمان کردند هر محالی مستلزم محال دیگر می‌تواند باشد، بدون آنکه بستگی و لزوم بین این محال و آن محال موجود باشد، در حالی که استلزام دو محال به نوعی ربط و بستگی و علیت و معلولیت را در حالت فرض وجود آنها می‌رساند. پس قضیه شرطی مرتبط به یکدیگر، محط و مصداق قاعده است، نه در هر قضیه‌ای ولو به صرف مصاحبت اتفاقی. پس ایشان جواز استلزام محالی با محال دیگر را شنیدند، ولی به کلمه «لزوم» دقت نکردند: «حفظت شیئاً و غابت عنك أشياء».

پس عمده نظر اساطین فن در لزوم آن است که بین دو محال (در صورت فرض وجود) علیت و معلولیت باشد و یا هر دو معلول علت ثالثی باشند، البته همان طور که قبلاً بیان شد، مراد از دو معلول علت ثالثه دو معلولی اند که با همدیگر تلازم، و با همدیگر به نحوی ارتباط و قرابت داشته باشند و الا زید موجود در اینجا و درختی در جنگل، که هر دو معلول حق سبحانند، با همدیگر ارتباط و تلازمی ندارند. مراد از «معلولی علة واحدة» در کلام قوم این حکم نیست. تفصیل این کلام در نمط دوم اشارات<sup>۱</sup> آمده است. پس بیان احکام امتناع مقدمه‌ای برای بیان این مطلب است که «المحال جاز أن يستلزم محالاً». مراد باری به هر جهت نیست، بلکه بین دو محالی که ملازمه باشد چنین تلازمی است. پس عصاره و خلاصه این فصل و مقصود از آن همین است. اکنون بیان احکام ممتنع می‌نماییم: همان گونه که عقل از ادراک کنه حق تعالی عاجز است، زیرا او وجود و وجوب و قوتی غیر متناهی دارد و عقل شأنی از وجود وی و پرتوی از جود اوست، بلکه کرمک شبتابی در قبال خورشید عالمتاب است. چگونه چنین مخلوق ضعیفی بتواند وی را ادراک کند؟ زیرا ادراک احاطه

۱. شرح اشارات، ج ۲ (طبیعیات)، نمط ۱، فصل ۱۹، ص ۱۱۵-۱۱۹.

مدرک به مدرک است و هرگاه چیزی ادراک شود، احاطه به آن پیدا می‌شود و خدای تعالی محیط به همه اشیاء بوده و دیگران محاط بوده و لذا ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾<sup>۱</sup> غیر متناهی چگونه به واسطه متناهی و محدود به احاطه درآید؟ در حالی که همه معلول و محدود هستند. حتی صادر نخستین و عقل اول به دلیل تقيید خود نمی‌توانند او را به کنه ادراک نمایند: ﴿يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾<sup>۲</sup>. پس همان گونه که عقل واجب الوجود را ادراک نمی‌کند ممتنع بالذات را نیز نمی‌تواند ادراک کند، زیرا ممتنع بالذات هیچ و نبود و نیستی محض است، پس چیزی نیست که ادراک بتواند به آن تعلق گیرد. بنابراین عقل در فهم آن باید چه چیز را بفهمد و ادراک کند، در حالی که مفهوم و مدرک هیچ است و رنگ و بویی ندارد. برای تشبیه معقول به محسوس می‌توان گفت: همان گونه که پهلوان نمی‌تواند کوه را پرت کند، زیرا کوه خیلی سنگین است و کندن وی از جای خود ممکن نیست لذا از شدت صلابت و عظمت نمی‌تواند آن را پرت کند، همین پهلوان پر کاه را نیز نمی‌تواند پرت کند، زیرا پر کاه آن قدر سبک و ناچیز است که قدرت آن را نمی‌گیرد. پس هر دو را نمی‌تواند پرت کند؛ یکی را به خاطر قوت و شدت و دیگری را به خاطر ضعف. در اینجا نیز عقل هر دو را نمی‌تواند ادراک کند؛ واجب بالذات را به خاطر قوت و شدت غیر متناهی اش و ممتنع بالذات را به خاطر هیچ بودن و نداری غیر متناهی اش. این بود خلاصه حکم اول از احکام ممتنع بالذات.

### فصل هیجدهم: بعض احکام الممتنع بالذات

فصل ۱۸: في بعض أحكام الممتنع بالذات، و اعلم أنَّ العقل كما لا يقدر سه حکم برای ممتنع بالذات می‌آورد، و آن را عقل از راه قیاس با واجب می‌فهمد: ۱. «كما لا يقدر...»؛

۱. طه (۲۰) آیه ۱۱۰.

۲. آل عمران (۳) آیه ۲۸ و ۳۰.

۲. «كما تحقق أن الواجب بالذات...»؛ ۳. «كما لا يكون لشيء واحد وجوبان...» بقیة احکام متفرع بر این سه حکمند.

و اعلم أن العقل كما لا يقدر أن يتعقل عقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده و علوه و شدة نوريته و وجوبه و فعليته و عدم تناهي عظمته و كبريائه همان گونه که عقل واجب الوجود را به خاطر غیر متناهی بودن نمی تواند ادراک کند چنان که پهلوان کوه را نمی تواند پرت کند كذلك لا يقدر على أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات، لغاية نقصه و محوطة بطلانه و لاشيئية همجنين عقل قدرت بر تصور و فهم ممتنع بالذات را ندارد، زیرا بی نهایت نقصان دارد، چنان که پهلوان برای سبکی فوق العاده پر کاه نمی تواند آن را پرت کند. فکما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لآثته واجب بالذات محیط بکل شيء فلا يحاط للعقل متفرع بر آن مطلب بالا، همان گونه قیوم واجب الوجود از دسترس عقل خارج است، زیرا ادراک احاطه است فکذلك لا يدرك العقل الممتنع بالذات لقرارة عن صقع الوجود و الشئئية، فلا حظ له من الهوية حتى يشار إليه و يحيط به العقل و يدركه الشعور و يصل إليه الوهم. پس همجنين عقل نمی تواند ممتنع بالذات را ادراک کند؛ زیرا بهره ای از وجود ندارد تا عقل آن را ادراک کند.

اکنون که معلوم گردید که ممتنع بالذات درک نمی شود، مظنة سؤالی است: شما در اینکه حکم کردید به اینکه ممتنع بالذات به فهم و درک نمی آید، قضیه ای از قضایاست و هر قضیه ای موضوع می خواهد و موضوع این قضیه ممتنع بالذات است پس چگونه چیزی که به ادراک در نمی آید، ذهن آن را فهمیده و تصوری از وی در دست دارد که آن تصور را موضوع این حکم قرار داده است و قضیه ای تشکیل داده است؟ پس ممتنع بالذات به ادراک درآمده است و همین ناقض این حکم است. برای جواب همین مطلب فرمود: فالحکم بکون شيء ممتنعاً بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستبعاد. اگر شریک الباری به امتناع بالذات محکوم می شود، نه به خاطر آن است که شریک الباری چیزی است که عقل آن را می فهمد، بلکه از راه مقایسه با وجود

ذهن و عقل تصویری انشاء می‌کند، و بر وزان وجود عدم را تخیل و توهم و آن را جعل و انشاء می‌کند و او را شریک الباری می‌پندارد و حکم را برای وی می‌آورد، ولی نه اینکه همانند «الله قادر» موضوع قضیه قرار گیرد، بلکه از راه مقایسه و بالعرض و تبعیت و استتباع از وجود مفهوم عدم را تصور می‌کند. در فصل بعد نیز همین مطلب روشن‌تر عنوان می‌شود.

كما أن الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللّٰمّي همان طور که ممتنع ذاتی دلیل بردار و برهان بردار نیست بر واجب بالذات نیز برهان نیست، منتها این به خاطر مجد و عظمت و وجود صمدی بودنش برهان بردار نیست و برهان لم بر نمی‌دارد و برهان بروی شبیه به لم است؛ زیرا در برهان لمی از علت به معلول پی می‌بریم؛ یعنی حدّ وسط باید علت وجودی و اثباتی اکبر برای اصغر باشد، زیرا در برهان لم، علاوه بر آنکه در عالم ثبوت و واقع حدّ وسط، علت وجود محمول برای موضوع نتیجه است، در وجود اثباتی، یعنی در ذهن برای مستدل نیز علت حصول محمول برای موضوع نتیجه می‌باشد، چنان که در هر برهانی خواه إثنی و خواه علی حدّ وسط چنین عاملی است؛ یعنی حدّ وسط در هر دو برهان، علم آور است. مرحوم حاجی در منظومه فرمود:

فالوسط الواسط الإثبات بكلّ إن ذا علی الثبوت واقعاً يدلّ<sup>۱</sup>

حدّ وسط که واسطه اثبات، یعنی تصدیق و دلیل در همه قیاسات، خواه لمی و خواه إثنی می‌باشد اگر این حدّ وسط، بر ثبوت و وجود در واقع نیز دلالت کند، برهان لمی است.

در ادامه فرمود:

لمّ وقیل الآخر دلیل درج التلازم هنا سبیل<sup>۲</sup>

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۳۱۸.

۲. همان.

و به برهان‌انی دلیل گفته می‌شود، و آن در جایی است که حد وسط در واقع معلول باشد، ولی اکنون در ذهن عامل علمی و اثباتی محمول، یعنی اکبر برای اصغر است. برهان دیگر که اکبر و اصغر مثلاً زمین و معلولی علت واحده باشند اسمی ندارد، و آن را چون اسمی ندارد در همین برهان‌انی بگنجانید.

اکنون که معنای برهان لمّی فهمیده شد، معلوم گردید در جایی که علت متصور نباشد و شیء علت نداشته باشد، برهان لمّی بروی اقامه نمی‌شود و خدای سبحانه واجب بالذات، علت همه اشیاء است و خود وی واجب بالذات بوده و چیزی برای ثبوت وی در واقع نمی‌تواند واسطه شود و تفوه به معلول بودن وی برای علتی راه ندارد و تنها ممکنات می‌توانند علت داشته باشند و لذا هرچه را که علت وی قرار دهید شأنی از شؤونات و موجی از امواج و آیه‌ای از آیات و فعلی از افعال وی است. پس به ناچار برهان شبیه به لم را باید در باب واجب آورد. پس همان گونه که در واجب تعالی برهان شبیه به لم می‌آورید، در ممتنع بالذات هم برهان شبیه به لم است و برهان نیست؛ زیرا چیزی نیست تا علتی داشته باشد و علت واسطه و حدّ وسط برای اثبات قرار گیرد. پس آن چون واجب است و علت همه است و معلول نیست برهان ندارد و این، چون هیچ است و چیزی نیست علت برای وی معقول نیست. این برهان‌پذیر نیست، چون مهد هستی است و آن، چون مهد نیستی است. این یک حکم ممتنع بالذات که در فصل عنوان شده است. اکنون حکم دوم را عنوان می‌کند: و کما تحقّق أنّ الواجب بالذات لایکون واجباً بغيره، فکذلك الممتنع بالذات لایکون ممتنعاً بغيره بمثل ذلك البیان در فصل دوم همین بحث را بیان کرده و لذا در اینجا به اختصار گذرانده است، زیرا در آنجا بیان شد که واجب بالذات واجب بالغير نیست، و تنها ممکن می‌تواند وجوب بالغير را پیدا کند. در آنجا عنوان چنین بود: «فصل ۲: فی أنّ الواجب الوجود لایکون بالذات و بالغير جميعاً» همان طور که راه ندارد واجب بالذات واجب بالغير بوده باشد، زیرا واجب بالغير ممکن بالذات است همچنین ممتنع بالذات نمی‌تواند

ممتنع بالغیر باشد، زیرا ممتنع بالغیر در ممکن بالذات متصور است، چون وقتی علت ممکن تحقق پیدا نکند ممکن معدوم، و ممتنع بالغیر می شود. اکنون حکم سوم را بیان می کند: و كما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته و بغيره - أو بذاته فقط أو بغيره فقط - فلا يكون أيضاً لأمر واحد امتناعان كذلك.

در فصل ۱۶ همین فصل عنوان این بود: «في أن كل ممكن محفوف بالوجوبين» و در منظومه فرمود: «و بالضرورتين حَفَّ الممكن»<sup>۱</sup>

آیا این جمله که فرمود یک امر نمی تواند دو وجوب و یا دو امتناع داشته باشد با آن سخن در فصل ۱۶ و این سخن منظومه سازگاری دارد؟

جواب: بله، زیرا مراد از دو وجوب و دو امتناع، وجوب سابق و لاحق و امتناع سابق و لاحق است. لذا وجوب سابق و لاحق در آنجا بالغیر بود، ولی در اینجا مراد از دو وجوب بالذات است و دیگری وجوب بالغیر، و شیء واحد نمی تواند این دو وجوب را با هم داشته باشد. اگر چیزی واجب الوجود شد دیگر وجوب وی از ذات وی می جوشد و معنا ندارد که وجوب غیری از ناحیه غیر پیدا کند و اگر چیزی وجوب بالغیر پیدا کرد دیگر وجوب ذاتی ندارد. عده ای از این دو وجوب که یکی ذاتی و دیگری بالغیر است و آن دو وجوب در فصل شانزدهم و کلام منظومه تنافی فهمیدند و خواستند تنافی را بردارند، لذا در حاشیه چنین نوشتند: «أي وجوبان من جهة واحدة و اعتبار واحد فلا ينتقض بالوجوبين اللذين في الممكن السابق و اللاحق»، در حالی که وجوب سابق و لاحق هر دو بالغیرند و نیازی به این تکلف ندارد.

اما یک شیء فقط باید یک وجوب ذاتی داشته باشد و یا اگر وجوب ذاتی ندارد فقط وجوب غیری داشته باشد، لذا پس از این عبارت «وجوبان بذاته و بغيره» باید تیره ای گذاشت و این جمله را آورد: - أو بذاته فقط، أو بغيره فقط - و وقف واجب

۱. شرح المنظومه، ق و حکمت، ص ۷۶، (چاپ ناصری).

نمود، یعنی این متصور است که یک شیء یک وجوب ذاتی داشته باشد و یا یک شیء یک وجوب غیری، ولی هر دو با هم در یک شیء ممکن نیست.<sup>۱</sup>

عنوان فصل یازدهم چنین بود: «فی أنَّ الممكن علیَّی وجه یکون مستلزماً للممتنع بالذات» در آنجا چنین مثال زده بودیم: جسم دارای ابعادی است و جسم تعلیمی بعد عارض است که بر جسم طبیعی عارض می شود و در وی دویده و جاری و ساری است و ابعاد جوهری به جسم تعلیمی و کم متصل متعین و مشخص می شوند پس بدون کمیت بحث تناهی و عدم تناهی در طبیعت و سرشت جسم راه ندارد، زیرا جسم به واسطه اینکه دارای کمیت است از آن بحث می شود که متناهی است و یا غیر متناهی، پس اگر در عنوان گفتند: جسم آیا متناهی است و یا غیر متناهی، مراد آن است آیا جسم تعلیمی متناهی است و یا غیر متناهی، و چون جسم تعلیمی بر جسم طبیعی عارض است به تبع آن حکم می شود که مثلاً جسم طبیعی محدود است، والا عنوان بحث نیز روی کمیت و بعد و مقدار، که جسم تعلیمی است، رفته است.

اکنون که در باب واجب دو وجوب ذاتی و غیری در شیء نمی گنجد همین مطلب در باب امتناع نیز می آید. یک شیء نمی تواند دو امتناع، یکی امتناع ذاتی و دیگری امتناع غیری داشته باشد، لذا هر شیء فقط می تواند ممتنع بالذات و یا ممتنع بالغیر

۱. جناب استاد در تعلیق چنین فرمودند: «ثمَّ المراد من عبارة: «أو بذاته فقط أو بغیره فقط» إنَّ الشیء إمَّا یکون له وجوب بذاته فقط، أو یکون له وجوب بغیره فقط، فهذه العبارة كأنَّها عطف بیان و تفسیر، أو عبارة أخرى لقوله: لا یکون لشیء واحد وجوبان بذاته و بغیره» مقرر.

چون مصنف فرمود: «لشیء واحد وجوبان» این دو وجوب چند صورت دارد: ۱. دو وجوب: یکی ذاتی و یکی غیری؛ ۲. هر دو ذاتی؛ ۳. هر دو غیری. و چون همه این شقوق باطل است برای بیان آن چنین فرمود: «وجوبان بذاته و بغیره» آن گاه «أو بذاته فقط» را عطف بر «بذاته» کرد که مفاد آن چنین است: «وجوبان بذاته فقط». سپس بعد از آن فرمود: «أو بغیره»، یعنی «وجوبان بغیره فقط» مراد از «فقط» در هر دو مورد این است که هر دو وجوب فقط ذاتی و یا هر دو وجوب فقط غیری اند و عبارت بدون تکلف خواهد شد و عبارت معنای تأسیس خواهد داشت و حاشیه ای که مورد اشکال جناب استاد قرار گرفت نیز رفع اشکال در این دو صورت خواهد کرد و به جای خود، مطلب متینی است.

باشد. اکنون سه حکم اصلی در باب امتناع بالذات تمام شد بقیه کما و کما... تا سر فصل متفرع بر این همین سه حکم است.

فإذن قد استبان أنَّ الموصوف بالغير من الوجوب و الامتناع ممكن بالذات اگر چیزی وجوب بالغير داشته و یا امتناع بالغير داشته باشد معلوم می شود که ممکن بالذات است. اکنون که این سخنان معلوم شد به محور و مقصود اصلی از این بحث که «المحال جاز أن يستلزم محالاً» می پردازیم. و این پندار را، که هر محالی مستلزم محال دیگر است که به واسطه پی نبردن به مقاصد اساطین قوم پدید آمده است، رد می کنیم. اکنون آیا جسم غیر متناهی است و یا متناهی؟ اگر جسم غیر متناهی باشد، محذور پیش می آید و چون غیر متناهی بودن باطل است پس جسم متناهی است پس مبرهن چنین می گوید: اگر نمی پذیرید که جسم متناهی است، پس نقیض آن را بپذیرید که جسم غیر متناهی است، و به برهان سلمی مثلاً از بین آن شش براهین ثابت می کند که اگر جسم غیر متناهی باشد غیر متناهی «محصور بین حاصرین» می شود. پس با آنکه جسم را غیر متناهی فرض کردیم با این برهان معلوم شد که محدود و محصور است. لازمه این مطلب چیزی است که محال است و آن اینکه، غیر متناهی غیر متناهی نباشد؛ یعنی چیزی خودش خودش نباشد و سلب الشيء عن نفسه محال است. پس اکنون ما از راه استدلال و استلزام منطقی ابتدا پذیرفتیم که جسم غیر متناهی است بعد برهان سلمی را پیاده کردیم و در آخر نتیجه گرفتیم. اگر مدعای ما درست نباشد نقیض آن (یعنی غیر متناهی بودن جسم) درست است و درست بودن نقیض، مستلزم تحقق محالی است که سلب شيء عن نفسه است پس مدعای ما درست است. اما عده ای که «المحال جاز أن يستلزم محالاً» را درست نفهمیدند و در کلمه «استلزام» دقت کافی نکردند، ممکن است در مقابل ما قد علم کنند که چون محال مستلزم محال است ما می گوئیم: «سلب الشيء عن نفسه محال» است و قبول داریم؛ ولی این محال مستلزم تحقق آن محال دیگر در نقیض مدعا است؛ یعنی بعد غیر متناهی است، زیرا

محالی مستلزم محال دیگر می تواند باشد و این محال است و باعث تحقق آن محال، یعنی غیر متناهی بودن بعد است.<sup>۱</sup> در حالی که مراد ایشان از اینکه محال مستلزم محالی است این است که از راه استلزام و علیت و معلولیت وقتی حساب رسیده شود و از راه براهین انی و یا لمی پیش رویم از محال، محالی دیگر لازم می آید، و البته از راه تلازم و از جهت علاقه و ارتباطی که این محال با محال دیگر پیدا می کند پیش می رویم و ثابت می کنیم که تحقق این محال، محالی بالذات را مستلزم است. اما بین عامه جدلی ها چنین شیوع پیدا کرده است که از هر محالی محال دیگر لازم می آید و لذا در اینجا وقتی ما می گوئیم از اینکه بعد غیر متناهی باشد لازم می آید غیر متناهی محصور بین حاصرین باشد ایشان می گویند چه عیب دارد که غیر متناهی محصور بین حاصرین محال باشد و این محال مستلزم تحقق محالی دیگر باشد؛ یعنی بعد غیر متناهی باشد. پس در مقابل هر نتیجه ای که مبرهن می گیرد وی نقیض آن را نتیجه می گیرد. ایشان توجه به مطلب نکردند و ندانستند که قاعده «المحال جاز أن يستلزم محالاً» بین هر دو محالی استلزام برقرار کرده است که بین آنها علاقه و ارتباط علی و معلول و سببی و مسببی (در صورت فرض تحقق) باشد، نه به طور مطلق هر محالی مستلزم محال دیگر باشد. لذا این فصل برای برداشت این خار راه عنوان شده و بیان آن است که مبرهن از راه قیاس استقامی و یا قیاس خلفی بین نقیض مطلوب و محال ارتباط و علاقه علی و معلولی برقرار می کند و از استلزام آن دو نتیجه می گیرد که مطلوب ثابت است و از راه چیدن صغری و کبری و یا مقدم و تالی در شرطیه به نتیجه می رسد. پس ایشان نمی توانند این نتیجه مبرهن را با این سخن واهی به هم بزنند و نقیض نتیجه را بگیرند و بگویند از اینکه محصور بین حاصرین سلب شیء عن نفسه است، ولی این محال مستلزم محال دیگر است و آن اینکه بعد غیر متناهی باشد و غیر متناهی بودن محقق و صحیح باشد. پس سلب شیء عن نفسه محال است و این

۱. درباره این تقریر مطلبی داریم که بعد خواهد آمد «مقرر».

مستلزم محال است و آن محال، نقیض مطلوب مبرهن است؛ یعنی بعد غیر متناهی باشد اشکالی نداشته باشد، زیرا محال مستلزم محال است. اگر این مطلب را از دست ایشان بگیریم همیشه می توانند نقیض مطلوب را بگیرند و از نقیض نتیجه، که محال است، تحقق نقیض مطلوب را ثابت می کنند و این روش هیچ گاه پایان ندارد. هر کجا غلط بودن نقیض را بخواهید ثابت کنید و آن را منجر به ممتنع بدانید همین حرف در آن می آید. پس باید این حربه را از دست حریف گرفت و خار راه را کنار زد.

و ما يستلزم الممتنع بالذات فهو فممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع، و إن كانت لها جهة أخرى إمكانية بعد غير متناهی مستلزم محصور بین حاصرین و اینکه شیء غیر خودش می باشد، هست. مثلاً بدو برای بعد غیر متناهی جهت امکانی است، ولی پس از اقامه برهان معلوم می شود که نمی تواند بعد غیر متناهی ممکن باشد. لکن لیس الاستلزام للممتنع إلا من الجهة الامتناعية اما چنین نیست که این امتناع با آن امتناع به طور اتفاقی تلازم داشته باشند، و کسی بتواند از یکی بدون هیچ گونه ارتباط و مناسبت دیگری را نتیجه بگیرد. اکنون که مبرهن نتیجه محال گرفته کسی این محال را بگیرد و از آن منتقل به نقیض مدعا شود و بگوید این محال مستلزم محالی دیگر است؛ پس از نتیجه ای که مبرهن گرفته؛ یعنی اینکه غیر متناهی محصور بین حاصرین محال است کسی بگوید این محال مستلزم محالی دیگر است. به عبارتی دیگر این محال مستلزم این است که بعد غیر متناهی محقق باشد، زیرا «جاز أن يستلزم المحال محالاً».

مثلاً کون الجسم غیر متناهی الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات، هو کون المحصور غیر محصور (که ممتنع بالذات است) الذي مرجعه إلى کون الشيء غیر نفسه مع أنه عين نفسه فأحدهما محال بالذات و الآخر محال بالغير. مراد از جسم، جسم تعلیمی است و به تبع آن جسم طبیعی نیز مورد کلام واقع می شود. پس اگر بخواهد جسم غیر متناهی باشد، لازمه آن ممتنع و محالی بالذات است، زیرا برهان سلمی می گوید که با تحقق بعد غیر متناهی، غیر متناهی محصور بین حاصرین می شود و بازگشت این جمله به این است

که شیء غیر خودش باشد، با آنکه هر چیزی عین خودش است، زیرا غیر متناهی، یعنی چیزی که به حصر در نمی آید، محصور بین دو حاصر، یعنی به حصر درآمده است. پس چیزی که به حصر در نمی آید به حصر درآمده است پس شیء غیر خودش شده است. «الذی» صفت «کون المحصور» است.

«فأحدهما محال بالذات» شیء غیر خودش باشد؛ یعنی غیر متناهی محصور باشد «والآخر» بعد غیر متناهی باشد «محال بالغیر». پس آن غیر باعث محال بودن آخر شده است؛ یعنی محصور بین حاصرین غیر است بعد غیر متناهی به واسطه این محصور بین حاصرین محال و ممتنع شده است پس وی ممتنع بالغیر شده است. فلا محالة یکون آخر ممکناً باعتبار، غیراعتبار علاقته مع الممتنع بالذات، علی قیاس ما علمت فی استلزام الشيء للواجب بالذات. پس آن آخر اگر به تنهایی سنجیده شود؛ یعنی بعد غیر متناهی را اگر، لوخلی و طبعه، نگاه کنیم؛ ما باشیم و هنوز سر حساب و برهان نرفته باشیم آن را ممکن می بینیم، ولی وقتی به دنبال حساب رسی و برهان رفتیم رشته و علاقه و ارتباطی در وی می یابیم که با ممتنع بالذات دارد، و با دنبال کردن آن علاقه و ارتباط می یابیم که اگر بخواهد بعد غیر متناهی متحقق باشد باید محال و ممتنع بالذاتی تحقق بیابد؛ یعنی شیء غیر خودش شود، پس این امتناع ذاتی و این غیر باعث امتناع آن می شود پس وی ممتنع بالغیر می شود، چنان که در باب ممکن و واجب بالذات گفته شد و دانستی، زیرا در آنجا، یعنی در فصل یازدهم همین منهج بیان شد که عقل اول دارای دو حیثیت است: ۱. ماهیت عقل اول که بالذات ربطی با مبدأ بالذات ندارد و اگر ماهیت من حیث هی ملاحظه شود بود و نبودش رجحان ندارد، و هر ماهیتی در وعای ذهن و ظرف تقرّر ذهنی، بود و نبودش علی السواء است، پس از این وجه ممکن با واجب تعالی مربوط نیست، پس عقل اول به لحاظ ماهیت خود مربوط به واجب بالذات نیست؛ ۲. حیثیت دوم وجود عقل اول است که امکان فقری دارد و اگر بخواهیم وجود عقل اول را برداریم ممتنع پیش می آید، زیرا مستلزم رفع علت آن است.

پس همان گونه که در معلول اول دو حیثیت آوردیم در اینجا نیز همان دو اعتبار را بیاوریم تناهی ابعاد دو جنبه دارد از جهت ماهیت ممکن است، پس با قطع نظر از علاقه و ارتباط با ممتنع بالذات ممکن است و از جهت علاقه و ارتباط غیر متناهی محصور بین حاصرین شدن ممتنع بالغیر شده است. فإنه ليس من جهة ماهيته الإمكانية بل من جهة وجوب وجود الإمكانية بدون ارتباط و با نظر به ماهیت معلول اول ممکن است، ولی معلول اول با واجب بالذات از جهت وجوب وجود امکانی ارتباط وجوبی دارد و واجب بالغیر است؛ یعنی رفع معلول اول محال است، زیرا رفع وی مصادف با رفع علت است و رفع علت محال است پس وی واجب بالغیر است. همین مطلب را در باب امتناع بالغیر و امتناع بالذات در بعد غیر متناهی محصور بین حاصرین بیاورید.

در این فصل احکام ممتنع ها را بیان کرد\* و هدف از طرح و بیان این احکام این نکته بود که عده ای با شنیدن این کلام اساطین قوم که «المحال جاز أن يستلزم محالاً» چنین پنداشتند که هر محالی با هر محال دیگر تلازم دارد و می توان از هر محالی محال دیگر را نتیجه گرفت، و در رد آن بیاناتی تقدیم شد، و روشن شد که استلزام بین دو محال روی قاعده و جهات خاصی است که البته مبرهن آن ارتباط را جستجو و آن را کشف می کند و استدلال به محالیت اموری می نماید، پس از راه قیاس اقترانی و استثنایی به اقامه برهان بر محال بودن برخی از مطالب می پردازد، اما ایشان این تلازم و این جهت و این علیت و معلولیت را ندیده گرفته و به طور عام در مقابل مبرهن درآمده و نتیجه او را باطل می کند و به طور مثال وقتی مبرهنی استدلال می کند که، «لو كان الواجب مرکبا لكان ممكنا»، زیرا هر مرکبی مفتاق و محتاج به اجزای خویش است و لو اینکه اجزای این واجب خود واجب باشند، ولی چون واجب مرکب از

اجزاء است. همین ترکیب مرکب را محتاج به اجزاء می‌کند و مرکب ممکن است و نه واجب. پس احتیاج واجب محال است پس واجب مرکب نیست، و محال است که واجب ممکن بوده باشد. ولی ممکن است کسی بگوید، چون «المحال جاز آن یستلزم محالاً» پس ممکن بودن واجب محال است و این محال مستلزم تحقق محالی است و یا مرکب بودن واجب محال است و این محال مستلزم امکان واجب است و این ایرادی ندارد. پس هیچ گاه مبرهن و مستدل نمی‌تواند نتیجه بگیرد و این وهم از شبهات سوفسطایی، که منکر همه حقایق از اساس می‌باشد بدتر است، در حالی که مجادل توجه ندارد که ارتباط بین دو محال باید از راه سببی و مسببی باشد تا یکی با دیگری مرتبط بوده و محالیت آن به دیگری سرایت کند.

و بالجملة: فكما أن الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة عليّة و معلويّة بين المتلازمين و خلاصه همان گونه که اگر در وجود بین دو چیز استلزام باشد، به ناچار ارتباط علی و معلولی بین آن دو حکمفرماست، و همان گونه که بیان شد تلازم علی و معلولی بین دو وجود حاکم است و یا هر دو معلول علت ثالثی هستند که در این صورت هر دو واجب نیستند، و نیز تضایف بین دو امر، که افتضای تکافؤ دارند، باعث تلازم آن دو می‌باشد، زیرا بین دو متضایف نمی‌تواند علیت و معلولیت برقرار باشد، چون علت مقدم بر معلول است، در حالی که متضایف با متضایف دیگر هم رتبه هستند. فكذا الاستلزام في العدم و الامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما. پس همان گونه که در وجود استلزام به معنای ارتباط علی و معلولی بود و یا دیگر اقسام تلازم بین دو متلازم موجود بود در عدم نیز بین دو ممتنع متلازم، تلازم و ارتباط سببی و مسببی حکمفرماست و الا متلازم نبودند، نه اینکه هر محالی با هر محال دیگر مربوط و مرتبط باشد. پس این قاعدة «المحال جاز آن یستلزم أي محال» غلط است بلکه «المحال جاز آن یستلزم محالاً»، یعنی محال مربوط و مرتبط.

و كما أن الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين، بل متصاحبين بحسب البخت و

الاتفاق، كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات، بل بين ممتنع بالذات و ممتنع بالغير و هو لا محالة ممكن بالذات كما مرّ. اگر دو واجب فرض شود چون هر دو واجب بالذات هستند نه علت همدیگرند و نه یکی معلول دیگری و نه هر دو معلول علت ثالث هستند و نه با همدیگر تضایف دارند، پس هیچ گونه تلازمی ندارند و تنها بین دو واجب مفروض، امکان بالقیاس است و صرف تصاحب به بخت و اتفاق می باشد. از همین گونه ارتباط بین دو محال بالذات برقرار است؛ یعنی تنها امکان بالقیاس دارند و از دیگرانواع و اقسام تلازم بین آنها خبری نیست. پس دو محال غیر مرتبط به هم هیچ گونه تلازمی با همدیگر ندارند. پس نمی تواند این قاعده «المحال يستلزم محالاً» در مورد آنها و یا هر دو ممتنعی که هیچ گونه تلازم بین آنها نیست برقرار باشد. لذا تنها متصاحب هستند؛ یعنی بین دو ممتنع و یا دو واجب بالذات تصاحب اتفاقی و امکان بالقیاس موجود است. از تلازم اصطلاحی، چنان که بیان شد، ارتباط علی و معلولی و یا هر دو طرف معلول علت ثالثه باشند مراد است و تنها تصاحب اتفاقی، یعنی امکان بالقیاس بین دو ممتنع بالذات حکم فرماست. پس تنها بین ممتنع بالذات و ممتنع بالغير، که ممکن ذاتی است، ارتباط علی و معلولی ممکن است.

و بهذا یفرّق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي با آنکه نحوی به هر دو دسته از قضایا، شرطیه می گوید و بین مقدم و تالی با حرف شرط ربط می دهد، ولی حکیم می گوید: با آنکه قضیه صورت شرطیه دارد ولی تالی متفرع بر مقدم نیست لذا به آن اتفاقی می گوید؛ یعنی آن دو ارتباط علی و معلولی ندارند گرچه هر کدام از این دو متقدم و تالی دارای اسباب خاص خودشان هستند و هر کدام در نظام علی و معلولی متفرع بر علل خویش هستند و بر طبق معدات و شرایط و مقدمات و علل واجب هستند، ولی توافی و برخورد این دو به طور اتفاقی است؛ یعنی این دو نسبت به همدیگر سمت علیت و معلولیت ندارند، گرچه تحقق هر کدام به نوبه خود در این ظرف نسب به شرایط و علل خود واجب بوده است، ولی این تالی و مقدم هیچ کدام

علت دیگری نبوده و هر دو علت ثالث نمی باشند، پس با آنکه الفاظ بین مقدم و تالی ارتباط برقرار کرده است، ولی در واقع آنها و محکی که این مقدم و تالی ارتباطی نیست، پس مراد از اتفاق بودن، عدم ارتباط علی و معلولی و یا ارتباط ضروری دیگر گفته شده بین مقدم و تالی است، نه اتفاق به معنای بدون سبب بودن هر کدام در موطن خویش. پس تفاوت بین قضیه شرطیه لزومیه و قضیه اتفاقیه در تحقق تلازم مذکور بین مقدم و تالی و عدم تلازم است. پس از همین فرق که گفتیم که مجادل نمی تواند از هر محال به محال دیگر استدلال کند و جلو مبرهن را بگیرد پس مبرهن از بعد غیر متناهی با برهان سلمی ثابت کرد که غیر متناهی محصور بین حاصرین شده و سلب شیء عن نفسه شده و این محال است در اینجا مجادل بگوید: چون محال بودن سلب شیء عن نفسه ثابت شده است و با ضمّ این مقدمه، که «المحال جاز أن يستلزم محالاً» بگوید این محال مورد قبول ماست محال دیگر نقیض مدعای شما، که غیر متناهی بودن بعد است، این محال آن محال را لازم دارد پس مدعای شما، که تناهی ابعاد بود، ثابت نشد؛ در جواب می گوییم: مراد اساطین فن از این جمله، چنین نیست که شما پنداشتید. فَإِنَّ الْأَوَّلَ يَحْكُمُ فِيهِ بِصَدَقِ التَّالِي وَضَعًا وَرَفْعًا، عَلَى تَقْدِيرِ صَدَقِ الْمَقْدَمُ وَضَعًا وَرَفْعًا لِعِلَاقَةِ ذَاتِيَّةٍ بَيْنَهُمَا؛ یعنی در شرطی لزومی بین تالی و مقدم ارتباط محکم وجود دارد به طوری که با وضع مقدم تالی وضع و با رفع آن تالی رفع می گردد، چون علاقه و ارتباط لزومی بین آنهاست لذا در «إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالْنَّهَارُ مَوْجُودٌ» با وضع مقدم تالی وضع شده است اکنون مقدم را برمی داریم: «لَكِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالْنَّهَارُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ» پس در رفع هم بین این مقدم و تالی ارتباط و محکم است. ولی در دو قضیه اتفاقیه که به صورت ظاهر به حروف شرط با همدیگر مرتبط شده اند چنین ارتباطی وجود ندارد. وَالثَّانِي يَحْكُمُ فِيهِ كَذَلِكَ مِنْ غَيْرِ عِلَاقَةِ لَزُومِيَّةٍ، بَلْ لِمَجْرَدِ الْمَوَافَاةِ الْإِتْفَاقِيَّةِ بَيْنَ الْمَقْدَمِ وَالتَّالِي. در قضیه شرطیه اتفاقی و ارتباط مزبور نیست با آنکه به صورت مقدم و تالی و با ادات شرط آنها را با همدیگر مرتبط می کنیم، ولی

لزوم و ارتباط لزومی ندارند، بلکه صرف موافات، یعنی برخورد بین آنها باعث تشکیل چنین قضیه‌ای شده است پس «یحکم كذلك»، یعنی به صورت مقدم و تالی دو قضیه اتفاقی را می‌آوریم، ولی آن دو را صرف اتفاق کنار هم نشانده است نه اینکه تلازمی همیشگی داشته باشند. اکنون به غرض و هدف این فصل تصریح می‌کند:

فما فشا عند عامّة الجدليّين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصّل به إلى استحالة أمر من الأمور بالبيان الخلفي أو الاستقامي «ما فشا» مبتدا و خبر آن «واضح الفساد» در چند سطر بعد است. اکنون به مقصود از فصل رسیده است. غیرمتناهی محصور بین حاصرین و یا شیء غیر خودش باشد همان فرض امر مستحيل است و از آن به استحالة غیر متناهی بودن بعد (أمر من الأمور) می‌پردازد و برهان چنین استلزامی، قیاس خلفی، یعنی قیاس استثنائی و یا قیاس استقامی است و یا از ممکن بودن واجب به برهان ثابت می‌کند که واجب تعالی محال است مرکب باشد، تا از آن مطلوب را، که بساطت واجب است، نتیجه بگیرد، پس این کار مبرهن است. اکنون کار جدلی را بیان می‌کند که در مقابل مستدل و مبرهن می‌آید و می‌گوید: أن يقال: إن مفروضك مستحيل، فجاز أن يستلزم نقيض ما ادّعت استلزاه إياه لكون المحال قد يستلزم منه محال آخر جدلي می‌گوید: اکنون که مفروض شما این است که، ممکن بودن واجب مستحيل است و یا غیر متناهی محصور بین حاصرین و شیء غیر خودش باشد مستحيل است و پس این محال را ما قبول داریم این کبری که «المحال جاز أن يستلزم محالاً» را به آن ضمیمه می‌کنیم و می‌گوییم: مطلوب شما بساطت واجب و یا تناهی ابعاد است؛ ولی ما نقيض آن دو را می‌گیریم و می‌گوییم: واجب مرکب است و یا ابعاد غیر متناهی است و آن محال مزبور مستلزم این محال است پس شما مطلوب خود را ثابت نکردید، پس مفروض شما می‌تواند مستلزم نقيض مدعای شما باشد.

«واضح الفساد»، یعنی «ما فشا»، «واضح الفساد» است. اکنون بیان علت فساد می‌کند: فإنّ المحال لا يستلزم أيّ محال كان، بل محالاً إذا قدّر وجودهما يكون بينهما تعلّق

مسببی و مسببی. چون جدلی‌ها از کلمات قوم به اشتباه افتادند و متوجه نشدند که بین دو محال باید علاقه و ارتباط باشد به طوری که اگر فرض وجود آن دو شود یکی سبب دیگری باشد، نه آنکه هر محالی با هر محالی مرتبط باشد.<sup>۱</sup>

۱. آن در تطبیق مثال‌ها اندکی دقت لازم است، زیرا ما می‌خواهیم بگوییم جدلی به واسطه این قاعده جلو مبرهن را می‌گیرد. پس اگر مبرهن بین عدم تناهی ابعاد و غیر متناهی محصور بین حاصرین استلزام برقرار کرده و از محالیت ذاتی نفی شیء عن نفسه، یعنی غیر متناهی محصور بین حاصرین به محال بودن غیری عدم تناهی ابعاد رسید، ولی جدلی می‌گوید، چون محال بودن غیر متناهی محصور بین حاصرین را مفروض می‌دانید این محال مستلزم هر گونه محالی هست و از قضا به مدعای ما چنگ می‌اندازد و می‌گوید خود مدعای شما که بعد متناهی است محال است، زیرا این محال مستلزم آن محال دیگر است تا جلو مبرهن را بگیرد. پس با آنکه همین مدعا را ما ثابت کردیم و نقیض آن را مستلزم این محال دانستیم به دلیل اینکه هر محالی مستلزم هر محالی است اصل مدعای ما هم دچار اشکال شد. مرحوم ملاصدرا فرمود: بین عدم تناهی ابعاد و غیر متناهی محصور بین حاصرین استلزام و ارتباط است که اگر آن دو موجود شوند بین آنها مسببیت و مسببیت موجود است، ولی اگر بین دو امر چنین ارتباطی نباشد استلزامی در بین نیست؛ یعنی بین تناهی ابعاد و بودن غیر متناهی محصور بین حاصرین ارتباطی نیست پس حرف ما صحیح است و راه ما در اثبات محال بودن بعد غیر متناهی صحیح است، ولی راه شما در اثبات محال بودن بعد متناهی نادرست است پس این جمله ملاصدرا که فرمود: «فجاز أن يستلزم نقیض ما ادعیست استلزامه إیاءه» برای روشن شدن این معنا سؤال می‌کنیم: مدعایی که مبرهن دارد که آن مدعا باعث استلزام محال ذاتی، یعنی غیر متناهی محصور بین حاصرین شود چیست؟ آن مدعا این است که، بعد غیر متناهی محال است پس نقیض آن متناهی بودن بعد است. پس محال بودن مفروض مبرهن (یعنی غیر متناهی محصور بین حاصرین) مستلزم متناهی بودن بعد است، یعنی مستلزم محال بودن متناهی بودن بعد است؛ زیرا «جاز أن يستلزم المحال محالاً» پس هر دو طرف محال است. بنابراین حربه مستدل را از دست وی گرفته است. اما جناب استاد هم در درس دهم در شرح و تعلیقه در پیاده کردن مثال خوب پیش نیامدند، زیرا در مثال و یا در باب مثال دیگر که «لو كان الواجب مرکباً لكان معكناً لكن التالي باطل فكذا المقدمه مستدل می‌گوید: واجب بسیط است اگر قبول ندارید پس فرض می‌کنیم واجب مرکب است و ترکیب واجب سر از امکان بودن واجب درمی‌آورد و در این صورت «ما فرضنه واجباً صار معكناً» پس آن فرض اولی، که ترکیب واجب بود، باطل است پس مدعای ما، که واجب بسیط است، ثابت شد. جدلی می‌گوید، چون محال مستلزم هر محالی است می‌گوییم: ممکن بودن واجب محال است و چون محال مستلزم هر محال دیگر است پس بساطت واجب محال است، زیرا این محال مستلزم آن محال می‌باشد.

در جواب جدلی می‌گوییم: بین مرکب بودن و امکان واجب در صورت تحقق، علاقه سببی و مسببی است، ولی

فإذن المتصلة للزومية من كاذبتين قد تصدق و قد لاتصدق، لأنهما إذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمارية الإنسان و ناهيته صدقت لزومية بنابرین، یعنی حالا هر محلی باید مستلزم هر محال دیگر باشد قضیه، قضیه شرطیه لزومیه نخواهد نشد، بلکه قضیه اتفاقیه می شود که گاهی صادق و گاهی کاذب است. در قیاس خلف چنین می شود که گفته شود این صغری و این کبری و این شرایط دارای چنین نتیجه ای است، اگر قبول ندارید که چنین نتیجه ای صادق است پس نقیض نتیجه صادق است، زیرا از دو نقیض یکی صادق است و الا ارتفاع نقیضین می شود. پس اگر شما می گوید نقیض صادق است و نه نتیجه، در این صورت می گوئیم چون شما کبری را قبول دارید پس این نقیض مورد قبول شما را صغرای قیاس قرار می دهیم و کبری که مورد قبول بود و شرایط هم مورد قبول شماست پس نتیجه ای فاسد از آن به دست می آید و چون کبری را هر دو قبول دارند پس صغرای قیاس باعث این نتیجه فاسد شده است و صغری

« بین امکان واجب و بساطت آن ارتباطی نیست تا از محالیت امکان واجب به محالیت بساطت برسید پس آن قاعده را، که اساطین فن گفتند، شما درست نفهمیدید.

اما جناب استاد، دام ظلّه العالی، در تعلیقه فرمودند: «فإذا برهن المبرهن عند فرض أمر مستحيل كلزوم غير المتناهي محصوراً بين الحاصرین مثلاً لنوصل به إلى استحالة أمر من الأمور كاستحالة عدم تناهي الأبعاد بالبيان الخلفي، أي القياس الاستثنائي أو بالبيان الاستقامي، أي القياس الاقتراني، بارزهم هؤلاء الجدليون بأن مفروضك المستحيل، أي كون غير المتناهي محصوراً بين الحاصرین، جاز أن يستلزم محالاً و هذا المحال جاز أن يكون نقیض ما ادعيت استلزامه إياه، أي استلزامه ذلك المفروض؛ بأن يكون غير المتناهي المحصور بين الحاصرین محالاً و هذا المحال يستلزم كون البعد غير متناه لكون المحال قد يستلزم منه محال آخر، أو أن البعد الغير المتناهي جاز أن يستلزم كونه محصوراً بين الحاصرین لكون المحال جاز أن يستلزم محالاً آخر، و لم يعلموا أن المحال لا يستلزم أي محال، بل محالاً آخر بينهما تلازم. و هذا الوهم أضل من وهم السوفسطائية المنكرة للحقائق رأساً. اینکه جناب استاد فرمود: «و هذا المحال يستلزم كون البعد غير متناه» ایرادش چیست؟ مگر خود مبرهن درصدد استدلال بر تلازم آن دو نبوده است؟ و یا بعد غیر متناهی مستلزم این است که غیر متناهی محصور بین حاصرین باشد؟ این جمله را اگر جدلی بگیرد همان حرف مستدل است، در حالی که باید چنین می فرمود: «هذا المحال يستلزم كون البعد متناه» و از محالیت غیر متناهی محصور بین حاصرین است استدلال بر محالیت مدعای مستدل کند و مدعای وی را باطل گرداند.

کاذب است و چون صغری همان قضیه کاذبه مورد قبول شما و در واقع نقیض نتیجه ما بوده است پس نتیجه ما، که در ابتدا به آن رسیدیم، مورد قبول است. در اینجا نیز بین دو قضیه طبق فرض تلازم است؛ ولی خود این دو قضیه کاذبند و کذب دو قضیه منافی با صدق تلازم نیست پس قضیه شرطی بین دو مطلب نادرست تلازم برقرار کرده است در عین نادرستی دو قضیه تلازم صحیح است؛ مثلاً خاصیت حمار ناهق بودن است، لذا اگر فرض کنیم چیزی حمار است پس ناهق هم است گرچه آن فرض نادرست باشد؛ مثلاً می‌گوییم: «لو کان زید حماراً لکان ناهقاً» ارتباط بین مقدم و تالی به طور لزوم صحیح است گرچه حماریت زید نادرست است. پس قضیه متصله لزومیه گاهی صادق است و گاهی صادق نیست، چون قضیه شرطی دو قسم بود: قضیه شرطی اتفاقی و لزومی.

مراد از قضیه متصله لزومیه همان مطلق قضیه شرطیه است که به دو قسم اتفاقی و لزومی تقسیم می‌شود. در قضیه لزومی همیشه صادق است، زیرا ارتباط بین مقدم و تالی همیشگی است و لو مقدم و تالی کاذب باشند چنان‌که مثال زدیم، ولی در قضیه اتفاقی گاهی ارتباط از باب اتفاق و شانس برقرار می‌شود و گاهی ارتباط برقرار نیست. پس «تصدق» در آنجایی است که ارتباط هست و «لا تصدق» در آنجایی است که صرف اتفاق باشد و در اینکه طرفین مطلقاً کاذبند. و إذا لم تتحقق تلك العلاقة بينهما فإما أن يجد بينهما علاقة المناقاة فكذب الحكم بينهما بالاتصال رأساً؛ أولاً يكون بينهما إلا مجرد الاتصال الاتفاقی من غیر لزوم و تنافی ذاتین لعدم العلاقة بينهما أصلاً. وقتی علاقة لزومی بین آنها نباشد پس مقدم و تالی یا اصلاً مربوط نشدند و بین آنها منافات است در این صورت حکم می‌کنیم اصلاً این لزوم دروغ است و حکم به آن کاذب می‌باشد، و یا اگر مرتبطنند این ارتباط ارتباطی لزومی نیست، بلکه به مجرد اتفاق با همدیگر توافی و برخورد کردند. پس اتصال آنها نه از باب لزوم ذاتی است و نه از باب تنافی ذاتی، زیرا بین آن دو هیچ ارتباط سببی و مسببی نیست. فصَحَّ الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجویز و الاحتمال پس حکم به ارتباط و اتصال به صورت اتفاقی و امکانی و

احتمالی است، زیرا لزوم ذاتی بین آنها نیست. لعدم إجراء البرهان اليقيني إلا في اللزوميات فإنَّ الضرورة و الوجوب مناط الجزم و اليقين، و الجواز و الإمكان مشار الظن و التخمين. چون لزومی در بین نیست لذا برهان یقینی پیاده نمی شود، چون ضرورت و وجوب، یعنی لزوم مناط جزم و یقین است و جواز و امکان باعث انگیزش ظن و تخمین است لذا فلسفه متصدی فهمیدن و علم به اعیان موجودات است. در شریعت نیز یقین و جزم در اعتقادات شرط است لذا باید شخص شهادت بدهد که خدا یگانه است و محمد ﷺ رسول اوست پس باید چنین بگوید: «أشهد أن لا اله الا الله» نه «أقول لا اله الا الله» پس شهادت علم و ایقان و اذعان است. همچنین در عبادات باید به طور جزم و قریه إلى الله باشد نه اینکه چون احتمال وجود خدا می رود و محتمل است که پیامبران راست بگویند نماز می خوانم که اگر درست بود به جهنم نروم. این عبادت، که بر اساس ظن و گمان است، مورد قبول نیست. پس با اگر و مگر کار درست نمی شود: اگر را با مگر تزویج کردند از ایشان کودکی شد کاشکی نام

اکنون در آستانه فصل بعدی قرار گرفتیم و همان گونه که بیان شد این فصل متمم فصل پیش است. قبل از آنکه به این فصل برسیم از خود پرسیم: راستی چگونه به معدومات علم پیدا کردیم؟ علم به ممتنعات از چه راهی برای ما حاصل گردید؟ اگر قضیه ای تشکیل می دهیم و در آن شریک الباری را موضوع قرار می دهیم علم به این شریک الباری از کجا آمده است؟ اگر بگوییم علم به اعدام ملکات به دلیل اضافه به ملکه، به دلیل اینکه به موجود اضافه شد بوی آن را گرفته و چیزکی شده است، اما در علم به عدم مطلق چه می گوئیم؟ چه بسا عدم مطلق و مجهول مطلق را موضوع قرار می دهیم و امکانی برای آنها می آوریم این علم از کجا آمده است و این تصور را ذهن از چه چیزی کسب کرده است؟ مرحوم آخوند می فرماید: اگر چیزی معلوم شما شود، از دیگری متمیز می شود و سخن تمیز در باب وجودات می آید. از طرفی معدومات هیچند و دسترسی به آنها ممکن نیست پس چگونه ما معدوم بالذات و ممتنعات ذاتی

را تصور می‌کنیم و احکامی برای آنها می‌آوریم؟

در جواب مرحوم آخوند یک کلمه تشبیه می‌آورد و می‌گوید: این معدوم تشبیه به موجود می‌شود، و شخص معدوم را به موجود تشبیه می‌کند. تشبیه از باب تفعیل است و تشبیه کردن معدوم با موجود رسواست، زیرا معدوم چه دارد که با موجود شباهت به هم برساند. در بسیاری از نسخ «تشبه» از باب تفعّل موجود است که باز بدتر و ناپسندتر می‌باشد و لذا اگر به جای «تشبیه» می‌گفتیم معدوم به طفیل وجود فهمیده و معلوم می‌شود بهتر بود. در پایان مرحوم آخوند می‌فرماید: «هذا ما قيل في المقام». معلوم می‌شود که ایشان این قول را نقل کرده و مورد رضایت وی قرار نگرفته است و لفظ «قيل» در کتب علمی مشعر به تمریض است. اما نظر خود مرحوم ملاصدرا چیست؟ مرحوم ملاصدرا می‌فرماید: نفس دارای اقتداری ملکوتی است که می‌تواند ممتنع بالذات و مجهول مطلق و معدوم مطلق را بفهمد، ولی باز این سؤال به جای خود باقی است: چگونه و از چه راهی نفس به این اقتدار ملکوتی جامع عمل می‌پوشاند؟

پاسخ: مرحوم ملاصدرا با همین کلمه اقتدار ملکوتی تمام می‌کند و می‌گوید: عقل قدرت دارد که حتی برای مستحیلات مفهوم و عنوان درست کند. در هر صورت می‌دانیم که بر فهمیدن وجود و جوهر و عرض و امثال این معانی از راه خودمان پیش می‌آییم: شخص به وجود خود آگاهی شهودی دارد و وجود جوهر را از ناحیه فهمیدن ذات خودش، که قائم به ذات است، می‌فهمد، و اگر از راه ملموسات و محسوسات، که تنها اعراض را می‌فهمند، جوهر را نفهمد، می‌تواند از راه خودش جوهر را بفهمد. ولی برای فهمیدن عدم مرحوم آخوند راه تشبیه و تشبه را پسندید و فرمود: نفس اقتدار ملکوتی دارد و در طریقه فهمیدن آن آیا باز باید گفت که از راه فهم وجود و به طفیل و استتباع وجود باید عدم را فهمید؟ و اگر این جمله را نپذیریم باید دوباره به کلام «قيل» که مشعر به تمریض بود برگردیم و راه این اقتدار را تشبیه بدانیم. پس یا باید از راه این اینکه چون علم شهودی به ذات خود و وجود و حقیقت خود

دارد به فهم عدم نایل آید به اینکه از راه درست کردن مفهومی برای نقیض و مقابل وجود خود مفهوم عدم راجع، و وجود ذهنی جعلی درست کند، و البته این تصور عدم به حمل اولی عدم است، و به حمل شایع صناعی وجود ذهنی است. پس این اشکال برداشته می شود که معدوم مطلق و ممتنع بالذات دارای هیچ گونه حکمی نیست. پس اگر چیزی نیستند و حکمی ندارند همین حکم چگونه است؟ بین اینکه معدوم مطلق و ممتنع بالذات و مجهول مطلق هیچ گونه حکمی ندارد و بر آن نتوان حکمی کرد با همین تصور در ذهن و موضوع قرار دادن آنها در ذهن برای حکم مزبور هیچ گونه تناقضی نیست، زیرا گرچه قداماً در تناقض هشت وحدت را شرط می دانستند، سخن صدر المتألهین آن است که علاوه بر آنها شرطی دیگر برای تحقق تناقض لازم است و آن وحدت حمل است. اگر بین دو قضیه در نه جهت وحدت باشد تناقض تحقق پیدا می کند، ولی در این قضیه موضوع اینکه آنها حکمی ندارند به حمل اولی و ذاتی است؛ یعنی معدوم مطلق و ممتنع بالذات به حمل اولی حکمی ندارند، ولی به حمل شایع صناعی از صور ذهنی و مخلوق ذهنتد، و بار شدن این حکم به لحاظ صورت ذهنی آنهاست. در هر صورت مراد از این فصل اقتدار ملکوتی نفس بر انشای عنوان و مفهوم برای مستحیلات و ممتنعات است، ولی این جمله برای ما گنگ و نامفهوم است. و اگر این سخن، به سخن قوم در طفیلی بودن فهم اعدام و استتباع آنها و یا تشبیه آنها به وجود برنگردد، مقصودی از آن به دست نمی آید.

### فصل نوزدهم: كيف يُعلم الممتنع أو المعدوم؟

فصل ۱۹: في أن الممتنع أو المعدوم كيف يعلم.

كل ما كان معلوماً فلا بد أن يكون متميزاً عن غيره این قضیه صغرای قیاس است و کلّ متمیز عن غيره فهو موجود این قضیه کبری است فإذن کلّ معلوم موجود این نتیجه قیاس است. اکنون عکس نقیض همین قضیه را می گیریم: معلوم لا معلوم، و موجود

لا موجود می شود پس از آن عکس می کنیم نتیجه، عکس نقیض است: کل لا موجود لا معلوم. به عبارت فصیح تر چنین می شود: «ان ما لایکون موجوداً لایکون معلوماً در حالی که این قضیه بر خلاف بسیاری از معلومات ماست، زیرا ما شریک الباری را موضوع قرار می دهیم و می گوئیم: «شریک الباری ممتنع الوجود» و این قضیه ای موجب و خواهان موضوع است و موضوع هر «شریک الباری» است و یا مجهول مطلق موضوع حکمی قرار گیرد. پس ممتنعات و مجهول مطلق باید تحقق داشته باشند، زیرا موضوع حکمی قرار گرفتند، لذا فرمود: لکنّا قد نعرف أموراً کثیرة هی معدومة و ممتنعة الوجود، و مع ذلك فهي معلومة....

فَنَقُولُ: المعدوم لا یخلو إمّا أن یكون بسیطاً و إمّا أن یكون مرکباً معدوم گاهی بسیط است؛ مثل عدم الف و عدم ب و گاهی معدوم مرکب است؛ مثل عدم الف و ب. پس عدم مرکب می شود.

فإن کان بسیطاً مثل عدم ضدّ الله تعالی و عدم شریکه و عدم مثله و غیر ذلك الله بسیط است عدم آن نیز بسیط است، و مثل عدم الف و عدم شریک و عدم مثل. فذلك إمّا یعقل لأجل تشبیّه بأمر موجود این امور بسیط معقولند، زیرا این امور معدوم شباهت به امور موجود پیدا کردند. برخی از نسخ به جای «تشبیه»، «تشبه» دارند. در تشبیه دو امر لازم است تا یک مشبه و طرف دیگر مشبه به شود، در حالی که عدم چیزی نیست تا به دیگر شباهت پیدا کند، چنان که لفظ تشبه نیز همین اشکال را دارد. پس اگر بگوئیم معدوم به طفیل وجود و در کنف آن فهمیده می شود بهتر از آن است. مثل أن یقال لیس له تعالی شیء نسبت به إلیه نسبة السواد إلی البیاض سواد و بیاض دو مضاد هستند و لا ما نسبت به إلیه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع أو جنس و نیز همانند نسبت زید و عمرو، که در تحت نوعند با نوع در حق سبحانه و یا نسبت وی به چیزی همانند نسبت دو نوع که در تحت یک جنس هستند، نیست. فلولا معرفة المضادة أو المماثلة أو المجانسة بین أمور وجودیة لاستحال الحكم بأن لیس لله تعالی ضدّ أو مماثل

ما یجری مجراها من المحالات علیه. اگر ما می توانیم بگوییم خدای تعالی ضد ندارد، یا مثل ندارد و یا مجانس ندارد با آنکه مثل حق امری عدمی است و مجانس و معادل وی اموری عدمی اند و امور عدمی به شناخت در نمی آیند و معلوم نمی شوند به خاطر آن است که ما دو امر وجودی را می فهمیم و آن دو را نسبت به هم ضدان و یا مثالن و یا مجانس می یابیم و از اینجا منتقل می شویم به اینکه حق تعالی این امور را ندارد به اینکه حق سبحانه با آن دومی تحت یک نوع باشند و یا دو نوع تحت یک جنس باشند، محال است. پس از راه مقایسه و تشبیه و تمثیل این امور با آنجا، این امور را می فهمیم با آنکه اعدامند و آنها را نفی می کنیم.

مدتی این مثنوی تأخیر شد مهلتی بایست تا خون شیر شد\*

همان گونه که قبلاً گذشت این فصل تنه فصل قبل است. بحث در چگونگی علم به معدومات بود و اینکه چگونه معدومات موضوع احکامی قرار می گیرند، در صورتی که موضوع هر حکمی باید متحقق باشد، و در قضایای موجه موضوع معدوم و ممتنع چگونه متحقق است؟

بیان شد که فصل های ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ مکمل یکدیگرند. در اشارات جناب شیخ<sup>۱</sup> و نیز قبل از وی فارابی مطلبی را بیان کردند که به ظاهر پذیرش آن دشوار است و آن اینکه، موجودات پایینی از جنبه نقص مافوق آفریده شدند؛ مثلاً عقل اول وقتی تحقق پیدا کرد در او جهات عدمی و وجودی هست. وجود نور بود و او را به مبدأ وی پیوند می دهد، ولی از این عقل اول باید کثرات پیدا شوند و کثرات در رتبه بعدی بوده و محدودترند، زیرا ماهیت دارند، گرچه در عقول، وجود قاهر و ماهیت مقهور است، و هرچه به مراحل مادون تنزل می نماید محدودیت و قیود آن بیشتر است. پس این واسطه ها باعث محدودیت موجودات بعدی می شود و محدودیت ها از ناحیه نقصان

\* درس صد و شصت و سوم: تاریخ ۶۸/۱۰/۱۶

۱. شرح اشارات، ج ۳، نمط ۶، فصل ۳۹، ص ۲۴۳ به بعد.

موجودات بالایی است. به همین مطلب می‌گویند که موجودات مادون از جنبه نقص مافوق آفریده شدند، لذا بیان شد که گفته‌های بزرگانی مثل فارابی و شیخ و دیگران رمز است و نمی‌توان با مطالب این سویی و قیاس مطالب اینجایی آنها را فهمید، پس آفریده شدن مادون از جنبه نقصی و عدمی مافوق مراد معنای مطابقی و هو هو از کلمه مزبور نیست؛ بلکه وقتی وسایط زیاد شدند قهراً مرتبه وجود بعدی محدودتر از وجود قبلی است و همین سیر تا به آنزل مراتب وجود ادامه دارد. از این طرف اگر انسان بخواهد شرح صدر و اعتلای وجودی پیدا کند، هیچ عاقلی نگفته است که در سیر نزولی خود می‌تواند چنین توسعه وجودی پیدا کند، بلکه همه فرمودند که انسان در ارتقا و سیر به سوی بالا گسترش و سعه پیدا می‌کند. جناب خاتم علیه السلام به زبان وحی فرمود: «تعالوا؛ بالا بیایید.» پس مراد از آفریده شدن از جنبه عدمی مافوق معلوم شد، لذا آخوند فرموده بود: «و ذلك؛ لأن هیولی التي هي مصححة الجهات و الشؤون و الأعدام إنما نشأت من العقل الفعال.» عقل فعال دارای وجودی و نقصانی است؛ جهت امکان که نداری و نقصان است سر منشأ شؤون و اعدام گردید، در حالی که هیچ هیچ است، و منشأ وجود نمی‌شود. پس همان گونه که در اشارات خواندیم این تعبیرات از نداشتن الفاظ است و بقیه حقایق را باید با همین سنجید.

اکنون می‌گوییم: همان مطلب که در باب پیدایش کثرات گفته شد، در باب اعدام نیز که موضوعات قضایای موجب قرار گیرند، باید همان گونه سخن گفت و عنایت به مجاز و توسع در تعبیر و توجه به اقسام حمل در فهم آن ضرورت دارد. بحث ما این بود که، علم ما به معدومات چگونه است؟ در این باره صغری و کبرایی آوردند که آنچه را معلوم ماست باید متمیز از غیر خودش باشد، زیرا الف معلوم من است و این معلوم من از باء متمایز است. متمیز عبارت دیگری از متعین و مشخص است، تشخیص و تعین و تمیز، یعنی شیء وجود دارد؛ آنکه متمیز است پس موجود است. این بود صغری و کبری که مورد قبول همه است. سخن دیگر آن است که باز همه

قبول داریم که شریک الباری معدوم است، و ممتنعات معدومند. و معدوم هیچ است و همین‌ها که هیچ هستند موضوع قضیه قرار می‌گیرند و گفته می‌شود: «شریک الباری ممتنع وجوده» آیا این موضوع معلوم ماست یا نه؟ این موضوع در کدام وعا تقرر دارد که موضوع قضیه قرار گرفته است؟ وقتی قضیه‌ای موجهه است، پس این شریک الباری موضوع قضیه موجهه قرار گرفته است و متمیز بوده و موجود است، و از طرفی شریک الباری معدوم و غیر موجود است پس چگونه می‌توان بین این دو سخن جمع کرد؟

قوم سخنی گفتند که مرحوم آخوند با «قیل» از آنها تعبیر کرد که مشعر به تمریض است. ایشان گفتند: ممتنعات و اعدام هیچ گونه تحقیقی ندارند.

سؤال: پس چگونه تحقق پیدا کردند؟ گفتند: شما به عدم نظر کن، اگر عدم بسیط است، مضاف الیه آن را نگاه کنید، اگر می‌خواهید برای یک شیء ضد و یا نقیض بیاورید از تشبیه به امر موجود و بالعرض به وی نیز می‌گویید که موجود است والا خودش موجود نیست. و اگر معدوم مرکب است اجزای وجودی را در نظر می‌گیرید، آن‌گاه این اجزای وجودی را برمی‌دارید، و آن را هیچ می‌نمایید و یک عدم مرکبی در قبال این جزئیات، و اقل آن دو جزء، تصور می‌کنید و می‌گویید: عدم این اجزاء. البته عدم این اجزاء بالعرض و مجاز حظی از وجود می‌یابد و الاً اصلاً عدم چیزی نیست، پس در واقع در این تعبیر نظر به وجود اجزاء دارید، نه اینکه خود اعدام چیزی باشند. ما از ایشان پرسشی داریم: پس شما موضوع قضیه را چه چیز قرار دادید؟ لذا مرحوم آخوند به این جمله که «هذا ما قیل فی المقام» به اشکال مزبور اشاره کرد، زیرا موضوع قضیه موجهه «شریک الباری ممتنع وجوده» را چه چیز قرار دادید؟ و در کدام وعا تقرر دارد؟

اشکال دیگر: شما فرمودید: معدوم یا بسیط است و یا مرکب، از شما سؤال می‌کنیم همین قضیه: «المعدوم لا یخلو إما أن یکون بسیطاً و إما أن یکون مرکباً» موضوع آن

چیست؟ پس این قضیه موضوعش در کجا تقرر دارد؟

سپس خودش می‌فرماید: «و أنا أقول» و این مشکل را حل می‌کند. این بحث در المباحث المشرقیه<sup>۱</sup> موجود است، و قول قوم در ثابت بودن معدوم و رد و ایرادهای آنها در آنجا آورده شده است.

دوباره به عبارت فصل برگردیم: کل ما كان معلوماً، فلا بد أن يكون متميماً عن غيره این صغری است، «و كل متميز عن غيره فهو موجود» این کبری است، نتیجه: فإذا كان معلوم موجود. اگر همین نتیجه را عکس نقیض کنیم: آنچه موجود نیست نباید معلوم بوده باشد: و ینعكس انعكاس النقيض: إن ما لا يكون موجوداً لا يكون معلوماً. این مطلب هم مورد قبول همه است. ولی مواردی داریم که معدومند، ولی آنها را می‌دانیم و موضوع قضیه قرار می‌دهیم: لكننا قد نعرف... در حل این معما مرحوم آخوند می‌فرماید: «فنقول:» ولی ناگهان به آخر که رسیدیم می‌فرماید: «هذا ما قيل في هذا المقام» که اگر همین مطلب را در ابتدا می‌فرمود ما راحت‌تر بودیم. خلاصه فرمایش قوم این بود که، اصلاً معدوم ممتنع، هیچ گونه تحقیقی ندارد، و حرف وجود روی مقابل و یا اجزای مقابل، اگر دارای اجزاء است، می‌رود.

فإن كان بسيطاً، مثل عدم ضد الله تعالى و عدم شریکه و عدم مثله با آنکه معدوم غیر معقول و هیچ است مع الوصف در عبارت می‌آید فذلك إنما يعقل لأجل تشبيهه... اگر هیچ است و هیچ معقول نمی‌شود باز چرا سخن از «یُعقل» می‌گویید.

خدا درجات آقای طباطبائی را متعالی بفرماید! هرگاه سخنی از شیطان پیش می‌آمد، ایشان می‌فرمود: بحث از شیطان بحثی شیطانی است و به جایی نمی‌رسد، زیرا آدم از هر طرف انگشت بگذارد، حرف‌هایی پیش می‌آید. بحث عدم این گونه است. پس عدم و شیطان، یرتضعان من لبن واحد. لذا هرچه می‌خواهیم این را سر و صورت بدهیم وفق نمی‌دهد. اگر تحقق ندارد و معلوم نمی‌شود پس چگونه باز

«يعقل» می‌فرمایید؟ لأجل تشبيهه بأمر موجود ضمير «ه» به چه چیز بر می‌گردد؟ مرجع آن امر معدوم است. معدوم چگونه با موجود تشبیه می‌شود؟ بلکه تشبیه باید بین دو امر موجود باشد. تشبیه بین دو معدوم و یا بین موجود و معدوم تشبیه مفید فایده‌ای نیست. مثل آن یقال: ليس له تعالى شيء اگر می‌خواهیم به کمک موجودات حرف از معدوم را به میان آوریم، این بر دو گونه است. مرحوم آخوند می‌فرماید: به کمک موجودات نمی‌خواهید اینها را تقرر بدهید، می‌خواهید بگویید: «بالعرض و بالاستتباع» و به تشبیه و امثال این الفاظ، با آنکه متحقق نیستند و تقرری ندارند و هیچ نیستند. با این الفاظ می‌خواهید از بحث در روید، و مشکل حل نمی‌گردد. پس در حل مشکل از طرف قوم بدون هیچ گونه تقرری برای معدوم در وعایی از او عیه، کلمات «يعقل»، «تشبیه» و امثال آن آورده می‌شود.

ليس له تعالى شيء نسبت به إلیه نسبة السواد إلی البياض... در حالی که سواد و بياض و افراد مندرج و تحت در نوع واحد و جنس و معرفت مضاده و مماثله و مجانسه، اموری وجودی هستند و با قیاس اینها اعدام را بفهمیم، در حالی که خود اعدام هیچ نیستند. تا اینجا اگر معدوم بسیط باشد، اکنون وارد بحث امروز می‌شویم که اگر معدوم مرکب باشد، و هنوز دنباله حرف قوم است:

و إن كان مرکباً اگر معدوم مرکب باشد؛ چون مرکب دارای اجزای وجودی است ما اجزای وجود مرکب را می‌فهمیم و ضد تک تک این اجزا را می‌گیریم، و جمع این اعدام می‌کنیم و این مرکب معدوم از اجزای عدمی تشکیل می‌شود. مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين، فالعلم به إنمایت بالعلم بأجزائه الوجودية چون اقسام تقابل چهار است یک قسم، یعنی مضادین را مثال زده است که فرد اعلاست، که جمعشان را نشاید، «فالعلم به»، یعنی علم به معدوم با علم به اجزای وجودی تمام می‌شود. مثل أن يعقل السواد و البياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم یقال: الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل بين السواد و البياض. اکنون می‌خواهد چگونگی گرفتن عدم

از مقابل را بیان کند و برای ما مثال بزند، می گوید: همان طور که جنس و فصل و افراد مماثل و مجانس را در مثال بالا پیش کشیده بودیم و وقتی بالاتر می رویم می گوئیم: خدای تعالی این طوری هم نیست و این گونه مماثل و مجانس ندارد، اینجا نیز به همین شیوه، تقابل بین سواد و بیاض را می فهمیم. پس از آن، هر کجا که جایز باشد نیز فهمیده می شود. پس اجتماع المتقابلین را فهمیدیم؛ یعنی در آن جایی که دو امر متقابل نیستند اجتماع آن دو را می فهمیم؛ مثلاً جنس و فصل و کم و کیف که در یک موضوع واحد جمع می شوند؛ مثل زید را، که هم متکمم و هم متکئف است و نیز جنس و فصل دارد و مقولات بر او صادق است فهمیدیم. پس این اجتماع را، که جایز و رواست، فهمیدیم، معنای متقابلین را نیز فهمیدیم. پس از قیاس با اجتماع، عدم اجتماع را می فهمیم؛ مثل اجتماع دو ضد. پس از اجتماعی که امر وجودی معقول است و قابل جمع می باشد ترقی می کنیم و اجتماع ضدین را می فهمیم و می گوئیم این اجتماع در دو ضد غیر حاصل است و از آن هم بالاتر می رویم و می گوئیم این معنا در مبدأ المبادی هم قابل پیاده شدن نیست. اکنون از دو مطلبی که درباره معدوم مرکب و معدوم بسیط گفته است نتیجه گیری می کند: فالحاصل أنّ عدم البسائط إنّما يعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجودية، و عدم المركبات إنّما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام.

ادراک امور بسیار کوچک و بسیار بزرگ را نمی گیرد. و أنا أقول: تاکنون رأی و نظر قوم بیان شد، اکنون نظر مرحوم آخوند است. در ابتدای فصل گذشته از باب تشبیه معقول به محسوس بیان شد که گاهی انسانی دلاور و پهلوان نمی تواند کوه را پرتاب کند، و چه بسا همین شخص نمی تواند پر کاه را نیز به خاطر عدم قابلیت پرتاب کند، به وزان همین محسوس به معقول آمدید و گفتیم، قوای ادراکی، ولو خیلی قوی باشد، نمی تواند حق سبحانه را ادراک کند، زیرا احاطه قوای ادراکی به حق سبحانه برای ادراک وی ممکن نیست، و از طرفی نیز برخی از امور آن مقدار ضعیف و ناچیزند که

ادراک آنها را نمی‌گیرد، همانند پر کاه در مثال محسوس، و مثل هیولا، و در مثال ما، عدم. لذا در ابتدای فصل هیجدهم فرمود: «فالحکم بكون شيء ممتنعاً بالذات بضرب من البیان علی سبیل العرض والاستتباع».

که با این بیان دفع دخل مقدر نمود که، شما معدوم مثل شریک الباری را موضوع قضیه موجب قرار می‌دهید، پس این موضوع چگونه تحقق پیدا کرد؟ در حالی که فرمودید: این بر اثر هیچ و عدمی بودن، به ادراک و احاطه نفس در نمی‌آید، پس چگونه موضوع قضیه موجب قرار گرفت؟ از این دخل و اشکال عذرخواهی کرد به اینکه، حکم بر امتناع بالذات بر سبیل عرض و استتباع است؛ یعنی ما حکم بر موضوع موجود می‌کنیم و به این موضوع معدوم می‌گوییم. اطلاق عدم بر این موضوع بالعرض است [بالعرض به معنای بالتبع است نه بالعرض که به معنای سان دادن و ارائه باشد؛ یعنی شبیه قرار دادن معدوم به موجود مراد نیست که با سان دادن موجود، معدوم را بفهمیم. پس بالعرض، یعنی بالحقیقه این موضوع موجود است و بالمجاز به آن اطلاق معدوم می‌کنیم]

در همان جا بیان کردیم که در این فصل بیان این نکته می‌گردد که، نفس ناطقه سلطان و اقتدار بر انشای صور دارد و جناب آخوند در بحث وجود ذهنی کلامی سنگین و شریفی از فصوص شیخ<sup>۱</sup> عارف عربی عنوان می‌کند، در آنجا نیز در این باره سخنانی تقدیم خواهد شد. در هر صورت نفس از صنف ملکوت است و می‌تواند انشاء کند، و متصف به امر «کن» و مقام «کن» است که مظهر «إذا أراد شيئاً فيقول له: كن فيكون» می‌باشد. حتی مفاهیم و عناوینی که معانی و عناوین بر اموری مستحیل و ممتنعات و اعدام و هیچ هستند، در صقع ذات خود انشاء می‌کند و به دو گونه لحاظ به این عناوین می‌نگرد: ۱. لحاظ مرآتی برای خارج که با آن به معدوم‌ها و ممتنع‌ها مثل شریک الباری می‌نگرد، با آنکه این امور نفسیت ندارند، چون نفسیت برای امور

موجود و متقرر در سلسله نظام طولی هستی است، اما امری که هیچ و نشدنی و غیر ممکن التحقق است در وعای ذهن ملاحظه و عنوان می شود، و می یابد که معنای این عناوین در ظرف خارج یافت نمی شوند. پس این عنوان و مفاهیم در موطن ذهن تقرر یافتند و نفس آنها را انشاء می کند و آنها تقرر پیدا می کنند تا اینکه به لحاظ مرآتی به آنها نگاه شود؛ ولی همین که از آنها روی گردان شد ایشان را هیچ می یابد، ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّالِمُ مَاءً﴾<sup>۱</sup>. ۲. اکنون اگر نفس دوباره بازگردد و این منشای در صقع ذهن را ملاحظه کند و به عنوان مرآتی بودن او را نگاه نکند، بلکه به اینکه این معانی و مفاهیم و عناوین از منشآت خود من و علم من است، و کاری به خارج نداشته باشد، آن را موجود در ذهن می یابد که از مقوله کیف نفسانی است و مخلوق نفس و منشای آن است، اما همین معنا، مثل شریک الباری را اگر دوباره بنخواهد به صورت مرآتی نگاه کند باز حکم می کند که این مصنوع نفس نمی تواند عدیل مبدأ المعبودی باشد. شیخ بهائی کتابی عظیم الشأن به نام اربعین دارد که چند دوره آن را مطالعه کرده ام، و باز هم در کنار من است. مطالب بسیار شریفی در آن آورده است. احادیث چهل گانه آن از ابواب مختلف بوده برخی از آنها در سیر و سلوک است و برخی در اخلاقیات، و برخی در مسائل فقهی و برخی در اصول معارف، و خلاصه برخی از آنها درباره این سو و برخی درباره آن سو می باشد. شاگرد بزرگوار ایشان، جناب خاتون آبادی آن را ترجمه کرد در ضمن شرح حدیث دوم از امام باقر علیه السلام نقل کرد که آن حضرت فرمود: «كُلُّ مَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَغَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ مَزْدُودٌ إِلَيْكُمْ، وَ لَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ اللَّهَ زَيَانِيَتَيْنِ، فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَالُهَا وَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدَمَهَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَصَفَّ بِهَمَا وَ هَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ»<sup>۲</sup>.

«كل ما میزتموه باوهامکم» عبارت اخرای کبرای قیاس بالاست، «باوهامکم». مرحوم فیض

۱. نور (۲۴) آیه ۳۹.

۲. ر. ک: ملامحسن فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۳، ص ۷۴، به نقل از: شرح مسأله علم، و نیز بحار الانوار، ج ۶۹،

در شرح وافى از اوایل کافی نقل کرد که<sup>۱</sup>، اوهام در روایات با اوهام در مباحث فلسفى اشتباه نشود، زیرا اوهام در روایات مقابل عقول نیست؛ يعنى هرچه که به عقول و اذهان خود فشار آورید باز آن معنای مدرک و فهمیده شده، مخلوق و مصنوع و منشای نفس شماست و آفریده نفس البته آفریده حق تعالى است. حق سبحانه فرمود: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِاجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.<sup>۲</sup> قول خویش را پوشیده بدارید و یا آشکار کنید او به آن داناست، چون قول شما هم مخلوق اوست لذا در ذیل آیه دلیل آورد: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ آیا قول شما را که مخلوق اوست نمى داند، و از مخلوق خویش بی خبر است؟ و در نهایت دو اسم شریف «لطیف و خبیر» را آورده است. پس این جمله، که نفس در ساختن معانى و مفاهیم مستحیلات دو لحاظ دارد، منشأ سخنان مرحوم حاجى در منظومه شده است که،

فما بحمل الأولی شریک حق      عدُ بحملٍ شائعٍ ممّا خُلِقَ<sup>۳</sup>

که به لحاظ اول که لحاظ مرآتى بود، که شریک حق تعالى است و در خارج تحقق ندارد به آن حمل اولی ذاتی گفته می شود و به لحاظ دوم که لحاظ استقلالى به این مخلوق ذهن و منشای ذهن بود حمل شایع صنایع است.

پس حرف قوم با «هذا ما قبل» تضعیف شد. اکنون حرف خویش را می فرماید: و أنا أقول: إنَّ للعقل أن يتصور لكل شيء حتى المستحيلات، كالمعدوم المطلق و المجهول المطلق و اجتماع النقيضين و شریک الباری، و غیر ذلك مفهوماً و عنواناً.

پس ۱. نفس اقتدار ملکوتی دارد که مفاهیمی از باب محالات در ذهن خلق کند و این مفهوم را عنوان و مرآت مستحیلات قرار دهد؛ ۲. این مفهوم کیفیت نفسانی است؛

۱. وافى، ج ۱، ص ۶۹ (چاپ سنگی، رحلى).

۲. ملک (۶۷) آیه ۱۳.

۳. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۲۰۷.

۳. چگونگی این تصور قبلاً بیان شد که «بضرب من البرهان علی سبیل العرض و الاستتباع» است؛ یعنی به تبعیت وجود آنها را می سازد.

اشکال: قوم هم می گفتند: به کمک اجزاء و ضد و مقابل عدم فهمیده می شود و شما هم می گوید: به طفیل وجود این مفاهیم در ذهن انشاء می شود. ایشان گفتند: به سبیل تشبیه، و شما می فرمایید: علی سبیل الاستتباع. پس دعوا و اختلافی بین شما و قوم شما نیست.

پاسخ: سخن من با سخن قوم دو چیز است، زیرا من می گویم ذهن به استتباع انشاء می کند و در ذهن چیزی وجود دارد، ولی قوم در ذهن چیزی را موجود نمی دانند و اصلاً نفس کاری انجام نداده است و هیچ در هیچ است و فقط ما آنها را می فهمیم. پس ما شریک الباری را در ذهن خلق می کنیم و می گوئیم: شریک الباری موجود نیست، ولی ایشان می گویند: ما می فهمیم شریک الباری موجود نیست و این را از راه مقابل آن می فهمیم، ولی در ذهن ما چیزی نیست، نه اینکه شریک الباری را خلق کرده باشیم. پس من، علی سبیل الاستتباع را چنین می گویم که نفس جعل می کند و در معجول نفس دو لحاظ است: حمل اولی ذاتی معنای خود آنهاست و حمل شایع صناعی از کیفیات نفسانی است، ولی آنها این سخن را نمی گویند. فیحکم علیه أحكاماً مناسبة لها، و یعقد قضایا إيجابیة علی سبیل الهلیات غیر البتیة (الحملیات - ن ل). در هلیات غیر بتیه سؤال می کنید که شیء متحقق هست و یا نه، به صورت تردید است، که هنوز بتی نشده است و دارید از طرف می پرسید: «هل هو موجود أم لا؟» و «هل هو کذا أم لا؟». این موضوعات را ذهن شما انشاء می کند و به صورت هل غیر بتی از طرف استخراج و استیفا می کنید تا اندک اندک روشن شود الآن غیر بتی است. آنجا چگونه پشت هم موضوع جعل می کند، ذهن قضایای کذایی را می آورد و سؤالات را روی موضوع آن طوری قرار می دهد، اینجا نیز شبیه موضوعی است که در قضایای هلیة غیر بتیه آورده می شود فموضوعات تلك القضایا من حیث إنها مفهومات فی العقل و لها

حفظ من الثبوت و يصدق عليها شيء و ممكن عام، بل عرض و كیفیة نفسانیة و علم و ما یجری مجراها، تصیر منشأ لصحة الحكم. دو حیثیت در این موضوعات موجود است:

۱. حمل اولی ذاتی که عنوان و مرآت است؛ ۲. حیثیت حمل شایع صنایعی که کيف نفسانی و علم بوده و حظی از ثبوت دارند و بر آنها صادق است که مخلوق شماسست. ممکن عام مخلوق شماسست، بلکه بنابر نظر مشاء، این موضوعات در ذهن علم هستند و علم کيف نفسانی و عرض است. فاعل «یصدق»، «شیء ممکن عام» است، و این موضوعات و مفاهیم موجود در ذهن را موضوع حکم قرار می دهید و احکام برای آنها می آورید و حکم می کنید که اینها غیر موجود هستند. و من حیث إنها عنوان لأمر باطله تصیر منشأ لامتناع الحكم علیها. این حمل اولی ذاتی است. پس هر دو حیثیت عنوان شد، ولی اکنون که می فرماید: و عند اعتبار الحیثیتین یحکم علیها بعدم الإخبار عنها... فقط مثال یک حیثیت را آورده است؛ یعنی باری حمل اولی ذاتی مثال زده است، ولی برای حمل شایع صنایعی به همان مثال های مزبور که «یصدق علیها شیء و ممکن عام...» اکتفا کرده است.

و بهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا: «المجهول المطلق لا یخبر عنه با این جواب شبهة مشهور نیز پاسخ داده می شود، زیرا می گوئیم با آنکه از مجهول مطلق خبری داده نمی شود، موضوع آن در ذهن است و احکام بر موضوعات موجود در ذهن بار می شود، و نفس به استتباع موجودات آن را در ذهن تصور می کند.

در فصل یازدهم\* که معنون به عنوان «في أن الممكن علی أي وجه یكون مستلزماً للممتنع بالذات» بود تذکر دادیم که در فصل بیستم درباره استلزام بین دو ممتنع سخن خواهیم گفت و در درس های قبل نیز تذکر دادیم که این فصل و دو فصل قبل مکمل و متمم همدیگرند، زیرا مطلب اجمالی فصل هیجدهم را فصل نوزدهم به تفصیل بیان کرد و باز مطلبی دیگر را که فصل هیجدهم داشت و آن استلزام و علاقه بین دو محال

بود و اشتباه عامه جدلی ها، که چگونه این علاقه را در نظر نگرفتند و به طور مطلق حکم کردند، و «فما فشا عند عامة الجدلیین...» را در این فصل به طور تفصیل بیان می کند و اگر کسی بخواهد اسفار را تحریر و خلاصه کند باید این سه فصل را با یک عنوان طرح نماید و با بیان مختصر و تحریر شده همه مطالب و مقاصد آخوند را یک جا بیاورد.

نکته دیگر آنکه، گاهی از محال به کاذب و کاذبه نام می برد، زیرا گاهی کذب در مقابل صدق است و گاهی به طور تعمیم و مجاز به محال، به ممتنع و محال، کذب گفته می شود. و در دو جا از ممتنع چنین تعبیر می کند: در یک عبارت وقتی قضیه کاذبه گفت خود آن را تفسیر کرد و گفت: «أي الممتنعات».

سخن در آن است که چگونه ممتنع مستلزم ممتنع دیگر است؟ مرحوم آخوند می فرماید: با آنکه هر دو ممتنع و محالند، ولی باید بین آن استلزام و علاقه ای باشد، پس به صرف اینکه این دو محالند دلیل نمی شود که انسان در این گمان افتد که اهمیتی ندارد و بین هر دو محالی به هر نحو که باشند تلازم باشد و بین ممتنعات به دلیل اینکه ممتنعند دست انسان باز باشد و چون محالند و محال نشدن و ممتنع است استلزام بین آنها برقرار باشد، لذا مجادل تا مبرهن اقامه برهان کند و از صغری و کبری نتیجه بگیرد و محال را ثابت کند؛ یعنی از آن فرض غلط، که نقیض مدعاست، به این محال و غلط برسد و از این محال و غلط اثبات کند که آن فرض غلط و ناصحیح است، مجادل سر بلند می کند و می گوید: «المحال جاز أن يستلزم محالاً آخر» و با آن جلو مبرهن را می گیرد و نمی گذارد اقامه برهان کند.

مبرهن در مثال اثبات تناهی ابعاد می گفت، اگر قبول ندارید پس فرض می کنیم که بعد غیر متناهی است، زیرا یا باید ابعاد متناهی باشد و یا غیر متناهی و چون تناهی را نمی پذیرد پس ما فرض شما را قبول می کنیم و می گوییم، بعد غیر متناهی است. آن گاه با برهان سلمی ثابت می کند که از غیر متناهی بودن ابعاد لازم می آید که غیر متناهی

محصور بین حاصرین باشد و این عبارت، یعنی غیر متناهی غیر متناهی نباشد و به عبارت روشن تر، یعنی شیء خودش خودش نباشد پس «سلب الشیء عن نفسه» می شود و این محال است و باعث این محال آن فرض غلط بود که در ابتدا شما لجاجت کرده و آن را به میان کشیدید. پس غیر متناهی بودن ابعاد باطل است پس مدعا (متناهی بودن ابعاد) ثابت است. مجادل سربلند می کند و می گوید، این نتیجه، که غیر متناهی محصور بین حاصرین باشد محال است و این محال مستلزم محال دیگری است و آن نقیض مراد شماست پس مراد شما محقق نشده است.

علت تکرار و پافشاری مرحوم آخوند در این قضیه آن است که در صورت باطل نکردن و معلوم ننمودن اینکه هر محال مستلزم هر محالی نیست راه پسران بسته می شود و با آن در علوم تخته می گردد. پس همان طور که با باطل نکردن راه سفسطه راه معارف بسته می شود و اگر راه منکرین حقایق باطل نشود، نمی توان فلسفه ای داشت و دنبال حقیقتی بود. سوفسطایی می گوید: ما هیچ واقعیتی در نظام هستی نداریم و قضیه حقیقی ای در عالم وجود ندارد، بلکه همه پندار است؛ همانند مسافر که در کشتی نشسته و درختان ساحل را در حرکت می بیند، در حالی که کشتی حرکت می کند و درختان، کوه ها و سنگ های ساحل ساکنند، ولی اگر کشتی به طرف مغرب حرکت کند وی آنها را به طرف مشرق روان می بیند. پس همان گونه که حس ما چنین خطایی دارد و چنین پندار در ما ایجاد شده است، همین مطلب در همه حقایق عالم جاری است؛ یعنی همه چیزهایی که ما واقع می پنداریم آنها پنداری بیش نیستند؛ پس اگر کسی نتوانست جلو سوفسطایی را بگیرد و حقیقت را ثابت کند در اولین قدم مانده و فلسفه ای ندارد. پس اگر ثابت کرد که حقیقت ثابت است همه ما حقیق و همه دارند به سوی حق می روند و ما داریم در حقایق کاوش می کنیم، صور علمیه ما حق است، اختراعات و اکتشافات حق است، آن گاه می تواند به سوی جلو برود و بحث نماید. در اینجا نیز حرف جدلی در مقابل مبرهن حرف کمی نیست، زیرا با آن جلو

برهان را گرفته و همانند سوفسطایی جلو نتیجه گیری و تحصیل حقایق را می گیرد و با حربه‌ای که مجادل دارد هیچ برهانی به مقصود و نتیجه نمی رسد. پس پافشاری و تکرار و اصرار و ابرام به دلیل اهمیت آن است. پس هر محالی مستلزم هر محالی نیست، چنان که هر قضیه‌ای با هر قضیه‌ای تلازم ندارد، بلکه استلزام در صورتی صادق است که بین آنها علاقه و ارتباط باشد.

### فصل بیستم: کیف یصح أن يستلزم الممتنع ممتنعاً آخر؟

فصل ۲۰: فی أن الممتنع کیف یصح أن يستلزم ممتنعاً آخر این چگونگی را باید در ارتباط دو محال جست. پس، بعد از آنکه استلزام بین دو ممتنع مورد تصدیق ماست سؤال این است که آیا این استلزام، باری به هر جهت است و یا نوعی خاص از علاقه و ارتباط بین آنهاست.

و اعلم أن من عادة الجدلیین أن یقولوا: هذا المقروض لما كان محالاً جاز أن يستلزم محال آخر أي محال كان. «هذا المقروض» یعنی نتیجه‌ای که گرفتید و آن را محال می دانید؛ مثل محصور بودن غیر متناهی بین حاصرین می تواند مستلزم هر محالی باشد ولو نقیض مطلوب شما باشد، زیرا محال مستلزم هر محالی است. پس مطلوب ثابت نشده است، چون لازم نیست بین دو محال ارتباط و علاقه‌ای باشد لذا هر محالی مستلزم هر محال دیگر است، و مراد از عامه جدلیین متکلمین هستند که ورزش کافی نکرده اند و هذا لیس بصحیح کلیّة؛ این به طور کلی صحیح نیست، بلکه باید علاقه و تلازم آنها را نگاه کرد، اگر علاقه بود تلازم و استلزام بین دو محال هست و الا نیست. إذ لافرق بین المحال و الممكن فی أن الاستلزام بین شیئین لا یثبت إلا بعلاقة ذاتیّة مراد از «شیئین» در اینجا، یعنی دو شیء، خواه دو امر موجود و خواه دو امر معدوم و ممتنع. و استلزام باید به علاقه ذاتی باشد و پافشاری بر روی کلمه «ذاتیّه» داریم، زیرا این استلزام بیهوده و باری به هر جهت نیست. پس از یک محال به محال دیگر به طور

ملازمه باید منتقل شد. فإنّ معنى الملازمة هو كون الشئین بحيث لا يمكن في نظر العقل فاعل «لا يمكن»، «وقوع» است. نظراً إلى ذاتیهما، «نظر» مصدر است و نظراً مفعول مطلق آن وقوع تصوّر الانفکاک بینهما. پس تلازم باید چنین محکم باشد که با نظر به ذات آن دو، تصور انفکاک بین آنها نشود. و هذا این معنای ملازمه ممّا يستدعي علاقة العلّة الإيجابية: إمّا بین نفس العلّة و معلولها وإمّا بین معلولي علّة واحدة ممکن است دو امر معلول یک علت باشند؛ ولی باز بین آن دو تلازم نباشد ولو هر دو در آن واحد معلول یک علت واحد باشند. پس باید به آن وجهی که تلازم بین آن دو ثابت باشد لذا صرف اینکه دو چیز معلول یک علت هستند دلیل بر تلازم آن دو نیست، زیرا ممکن است این از حیثیتی صادر شده باشد و آن دیگری از حیثیتی دیگر صادر، پس تلازم ثابت نمی شود لذا فرمود: على الوجه الذي سيحيي في مبحث التلازم بین الهيولى و الصورة. این مطلب در فصل چهارم فن سوم از جواهر و اعراض<sup>۱</sup> آمده است و این مفاد فصل بیست و یکم نمط اول اشارات است و نیز در نمط ششم فصل ۳۲ و ۳۳ نیز از آن بحث می کند. البته اگر همین مبحث خوب خوانده و هضم شود بعدها بهتر پیش می رویم<sup>۲</sup> ألم تسمع قول المیزانيين: إنّ الشرطيّة اللزوميّة ما يكون الحكم فيها بصدق

۱. ج ۲، ص ۱۴۲، (چاپ اول) و ج ۵، ص ۱۴۵ (چاپ دوم).

۲. استاد خوش مشربی دانشم خدا رحمتش کند! یک وقت بعد از درس یکی از دوستان اظهار کرد که اگر می شد بیشتر بخوانیم بهتر بود. استاد فرمود: در زمان ما پیرمردی بود که هر روز یک دوره منطق کبیری که به انداره یک حزب قرآن بیشتر نیست می گفت. از ابتدا می گفت: بسم الله الرحمن الرحيم بدان که آدمی را قوه ای است دراکه که در وی منقش گردد صور اشیا... تا آخر منطق کبیری و آن را تمام می کرد. اگر می خواهید این طوری بخوانیم حرفی است. در پاورقی جناب استاد عنوان فصل مزبور در سفار را چنین نقل کرد: «فصل في كيفية التلازم بین الهيولى و الصورة لبطور نحو وجود كل صورة بالقياس إلى ما هو حامل لها» محقق طوسی در شرح اشارات (نمط ۱)، فصل (۲۱) فرمود: «المعنى تطلق على المتلازمين الذين أحدهما يتعلق بالآخر إمّا من حيث التصور أو من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكّل في الوجود، و كالجسم المستقيم الحركة و الجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم أيضاً في الوجود و كوجود الملاء و نفى الخلاء على تقدير كون نفى الخلاء أمراً مفترقاً له في

التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعيتي، و لهذا يمتاز عن الشرطية الاتفاقية. بين دو قضية شرطية اتفاقي تلازم موجود نیست برخلاف قضية شرطية لزومي که با آمدن مقدم، ذهن به تالی منتقل می شود. و قتی «إذا كانت الشمس طالعة» گفته می شود «كان النهار موجوداً» در پی آن در ذهن بر طبق خارج می آید، ولی و قتی «إذا كان الإنسان ناطقاً» گفته شود به ذهن نمی آید که، «كانت الشمس طالعة». علت آن عدم تلازم است. و كما أن الاستلزام لا يتحقق إلا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل، فجواز الاستلزام لا يكون إلا بجواز تحقق العلاقة تا علاقة طبيعي فعلى نباشد استلزام نیست پس در جایی استلزام رواست که علاقہ روا باشد. فكل ما صحَّ عند العقل أن يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها علاقہ اللزوم جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما و إلا بطل بته. چون دو محال در خارج نمی توانند تحقق پیدا کنند پس علاقہ ذاتی آنها در صورت فرض تحقق آنهاست. پس اگر دو محال در صورت فرض و در وعای ذهن دارای علاقہ ذاتی باشند استلزام بین آنها رواست. پس ارتباط دو محال در وعای ذهن و در صورت فرض لازم است تا عقل حکم به استلزام بین آنها کند و اگر این علاقہ نباشد «بطل الاستلزام بته»، یعنی قطعاً. بنابراین در استلزام دو محال دو جور باید گفت: ۱. علاقہ دارند، استلزام است؛ ۲. علاقہ ندارد، استلزام نیست. فإذا المحال قد يستلزم محالاً آخر إذا كانت بينهما علاقة ذاتية؛ سواء كانت معلومة بالضرورة در مقابل آن بالا کسب است؛ یعنی خواه این دو محال ارتباط روشن دارند و احتیاجی به اقامه برهان در اثبات این ارتباط نیست و دلیل و فکر و تروی لازم نیست و خواه این علاقہ از راه اکتساب و برهان معلوم شود. کاستلزام تحقق مجموع ممتنعین ذاتیین تحقق أحدهما و کاستلزام حماریة زید مثلاً ناهقیتته مجموع دو ممتنع تحقق یکی را مستلزمند.

→ التصور و قد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق أنهما صدرا عن علة واحدة بحسب أقرين أو اعتبارين فيها ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلق غير ذلك... ولا شك أن وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد... (ص ۲۷، چاپ شیخ رضا) «مقرر».

مجموع دو ممتنع باید از دو ممتنع، یعنی از دو جزء مرکب باشد و بدیهی و روشن است و نیازمند به دلیل نیست که مرکب از دو جزء و یا اجزاء، بدون اجزاء، ممتنع است تحقق پیدا کند، خواه مرکب مثبت و خواه مرکب منفی. پس مجموع دو ممتنع ذاتی چه هنگام تحقق پیدا می کند؟

جواب: وقتی که تحقق اجزاء شده باشد پس محال است که مجموع تحقق پیدا کند بدون آنکه یک جزء و یا هر دو جزء متحقق نشده باشند. مثال دیگر: زید زید است پس حمار بودن زید محال می باشد. اکنون که این حرف محال را گفتیم با فرض این محال اثبات ناهق بودن برای وی نیازی به دلیل ندارد، چون حمار ناهق است.

اکنون صورتی را که علاقه بین دو محال بدیهی نباشد به میان می کشد و می فرماید: أو بالاکتساب، كما أن الدور يستلزم المتسلسل دور محال است و تسلسل هم محال است، البته تسلسل تعاقبی مراد نیست، بلکه تسلسل علل و معالیل ممکن، که بالفعل متحقق باشند و به طرف واجب منتهی نشوند. در هر صورت دور مستلزم تسلسل است تلازم دور با تسلسل اندکی دقت لازم دارد و باید با برهان و دلیل ثابت شود؛ مثلاً باید چنین گفت: «الف» علت تامه «ب» است و چون علت تامه است باید در رتبه مقدم بر «ب» باشد و با تحقق آن «ب» محقق می شود، اما دوباره برگردیم و بگوییم: «ب» علت تامه «الف» است پس «ب» در رتبه مقدم بر الف است و با تحقق «ب» الف محقق می شود. این دور است، اما الف می گوید: من علت «ب» هستم پس من باید محقق شود تا «ب» محقق، و باز «ب» می گوید: شما متکی به من هم هستید من علت شما هستم و به حسب رتبه مقدمم. پس این حلقه همین گونه به دور هم می چرخد و به جایی ختم نمی شود. پس دور مستلزم تسلسل شده است، ولی با تروی و تأملی این علاقه کشف شده است. پس تاکنون چنین بیان کرد: در صورتی که علاقه ذاتی بین دو محال، خواه این علاقه ذاتی ضروری و روشن باشد و خواه اکتسابی، بین محال برقرار است پس گاهی محال مستلزم محال دیگری است. شق دوم اینکه گاهی هم این

استلزام وجود ندارد و آن در جایی است که علاقه بین آن دو نباشد اکنون همین را بیان می‌کند: «و قد لا يستلزمه إذا لم تكن بينهما علاقة عقلية». این «و قد» عطف بر «قد يستلزم محالاً آخر» است؛ یعنی گاهی محال مستلزم محال نیست. پس در «يستلزمه» دو ضمیر است ضمیر مستتر به «محال» و ضمیر «ه» به «محالاً آخر» بر می‌گردد.

بل ربما ینافیہ إذا كان العقل یجد بينهما علاقة المناقاة، إمّا بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة إلى تحقق أحدهما فقط، أو حمارية الإنسان بالنسبة إلى صاهليته. در این شق موارد عدم علاقه را بیان می‌کند و در ادامه می‌فرماید: چه بسا علاقه بین دو محال نیست، بلکه حتی منافات هم است پس چگونه مجادل به طور مطلق می‌تواند بگوید که محال مستلزم هر محالی است؟ زیرا نه تنها به طور مطلق علاقه و استلزام بین دو محال نیست بلکه در مواردی منافات هم بین آنها وجود دارد. پس در «بل ربما ینافیہ» نهایت تقویت مطلب و تأکید مطلب و افحام طرف است. و همان گونه که ارتباط و علاقه بین دو محال گاهی ضروری و روشن، و گاهی با دلیل و برهان و اکتساب معلوم می‌شد اکنون نیز منافات یا ضروری و بدیهی است و یا این تنافی با برهان و اکتساب معلوم می‌شود. مثال اول فطری و روشن در مورد منافات: مرکب و مجموع دو ممتنع در صورت تحقق، باید همه اجزاء محقق شده باشند، ولی مرکب از دو ممتنع فرض تحقق در وی شود ولی تنها یک جزء محقق شده باشد و جزء دیگر محقق نشده باشد. تحقق این مجموع ممتنع به نسبت به تحقق یک جزء تنها ممتنع است، زیرا بدون تحقق هر دو جزء محقق نمی‌شود. مثال دوم: حماریت انسان محال است، اما اگر فرض کردیم انسان حمار است دیگر نمی‌تواند صاهل باشد پس منافات بین این دو محال برقرار است.

شق دوم فهم تنافی به اکتساب باشد که بیان می‌کند: و إمّا بالاکتساب كما في حمارية الإنسان بالنسبة إلى إدراكه للکلیات علی تقدير الحمارية در تنافی بین حمار بودن انسان و ادراک کلیات ذهن اشتباه می‌کند [گرچه ممکن است کسی بگوید این هم روشن

است و اکتساب نمی خواهد، ولی نباید خیلی مته به خشنخاش گذاشت. پس اگر به زید، حمار گفتید پس وی مدرک کلیات نمی تواند باشد، زیرا سلطان قوای حیوانات وهم بود چنان که در اشارات بیان شد. پس حیوانی که عقل ندارد نمی تواند مدرک کلیات باشد، چون ادراک عقلی مخصوص انسان است و سلطان قوای انسانی عقل است و وهم و سایر قوا مسخر عقلند، و لذا همه حیوانات در خارج مسخر انسانند. پس اگر در زید چنین فرض شده است که حمار است دیگر فرض ادراک کلیات ناصحیح است. اکنون نوبت نتیجه گیری رسیده است: فیاذن قولنا: المحال جاز أن يستلزم المحال قضية موجبة مهملة. «المحال» دارای الف و لام است، این الف و لام اشاره به چیزی ندارد و الف و لام عهد نیست، بلکه یعنی جنس محال، و مراد محال خاصی نیست تا قضیه جزئی شود. پس به صورت قضیه مهمله این قضیه صحیح است. البته بحثی در منطق موجود است که آیا قضیه مهمله در کلام عرب موجود است؟ چون یا مفرد منون است و تنوین دلالت بر جزئیت دارد و یا دارای الف و لام، است و الف و لام یا استغراقی است در این صورت کل افراد مرادند و اگر عهد ذهنی است که قضیه جزئی می باشد و اگر برای جنس باشد نیز دلالتش معلوم است. پس همه انواع قضیه، محصوره اند پس مهمله کدام است؟ در هر صورت این «المحال جاز...» قضیه مهمله است و قضیه مهمله در حکم جزئی است. پس با قطع نظر از آن اشکال منطق، قضیه مزبور الف و لام طبیعت و جنس، و مهمله است و آن در قوة قضیه جزئی می باشد. پس مجادل به طور کلی نمی تواند بگوید: هر محالی مستلزم هر محال است. و قولنا: «الواقع لا يستلزم المحال» سالبة کلیّة. الف و لام «الواقع» برای استغراق است، نه مثل «المحال» که جنس بود. در فصل یازدهم قبل از «وهم و إزاحة» تحقیق عرشی موجود بود که، امکان وقوعی بر دو معنا اطلاق می شود: ۱. به امکان استعدادی امکان وقوعی می گویند که مخصوص و ویژه مادیات است؛ ۲. امکان وقوعی به اصطلاح دیگر آن است که از تحقق و وقوع شیء در خارج محالی لازم نیاید و در

قیاس خلف چنین گفته می‌شود که تحقق این شیء در خارج مستلزم محالی نیست، پس می‌تواند محقق شود. این «قولنا» ارجاع نظر به آن تحقیق عرشی است پس «الواقع»، یعنی هر چه که در خارج پیاده و محقق می‌شود مستلزم محالی نیست و این قضیه، قضیه‌ای کلی است و در همه جا صادق است.

فالمُتَّصِلَةُ لِلزُّوْمِيَّةِ مِنْ كَاذِبَتَيْنِ إِنَّمَا تَصْدُقُ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةُ الزُّوْمِ بِحَثِّ مَا دَرِ مَمْتَنِعِينَ بُوْد، اکنون مصنف این لفظ را به «کاذبتین» برگرداند و چند سطر بعد، خود وی در عبارت، کاذبه را به ممتنع معنا می‌کند. علت تغییر اصطلاح آشنایی با کلمات قوم است که اگر در جایی این اصطلاح را دیدید منتقل به مطلب شوید. پس دو ممتنع در صورتی اتصال لزومی دارند که بین آنها علاقه حتمی باشد. فإِذَا لَمْ تَكُنْ عِلَاقَةُ الزُّوْمِ، فَإِنَّمَا أَنْ يَكْذِبَ الْحَكْمُ بِالِاتِّصَالِ رَأْسًا إِذَا وَجَدَ الْعَقْلُ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةَ الْمَنَافَاةِ در کتاب چاپ قبلی عبارت چنین بود: «فإِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا...» که تصحیح کردیم؛ یعنی وقتی علاقه لزومی نباشد پس منافات بین آنهاست، در این صورت یا هیچ گونه اتصالی برقرار نشده است و رأساً حکم به اتصال غلط و کاذب است و إِنَّمَا أَنْ يَصْدُقَ الْإِتِّصَالُ الْإِتِّفَاقِي دُونَ الزُّوْمِي إِذَا لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ عِلَاقَةُ أَصْلًا لِاعِلَاقَةِ الزُّوْمِ وَ لَا عِلَاقَةَ الْمَنَافَاةِ. همان گونه که گاهی بین دو قضیه وجود غیر مرتبط به هم و بدون ارتباط لزومی برخورد و توافی و همراهی صورت می‌گیرد و قضیه اتفاقیه تشکیل می‌شود، بین دو محال هم چنین توافی و برخوردی اتفاق می‌افتد و قضیه اتفاقی درست می‌شود. و ذَلِكَ أَيْضًا إِنَّمَا يَصَحُّ عَلَى سَبِيلِ الْإِحْتِمَالِ التَّجْوِيزِي لَا الْحَكْمَ الْبَتِّي مِنَ الْعَقْلِ. همان گونه که بین دو قضیه موجوده به طور برخورد اتصال برقرار می‌شود و این اتصال همیشگی نیست و محتمل و جایز است پس بین دو قضیه «إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ الْإِنْسَانُ نَاطِقًا» لزومی نیست و ارتباط بتی نمی‌باشد. بین دو معدوم و محال نیز گاهی به طور اتفاق تصاحب و توافی اتفاقی برقرار می‌شود پس حکم بتی و حتمی در ارتباط آن دو نمی‌توان کرد. بنابراین محال نمی‌تواند مستلزم هر محالی باشد. إِذَا الْإِتِّفَاقُ إِنَّمَا يَكُونُ

بین الموجودات، و أما الكاذبات الاتفاقية، أي المعدومات و الممتنعات فعلى سبيل التجویز اتفاق بین موجودات است، ولی کاذبات اتفاقی که مراد ممتنعات و معدوماتند به طور احتمال با هم صدق می آیند. فلعلّ التحقّق التقديرى يتفق لبعضها دون بعض. همان طور که در فصل بیست و یکم نمط اول اشارات گفته شد، لازم نیست بین دو امر، که با همدیگر در خارج موجود شدند تلازم باشد چنان که فخر رازی گمان کرده و لذا شبهه کرده است. پس ممکن است یک علت دارای دو معلول باشد، ولی هر کدام از آن دو معلول از حیثیت جدایی با حیثیت دیگری صادر شده باشد و مجرد معیت زمانی تلازم دو معلول را نمی رساند. در باب معدومات و ممتنعات نیز در یک موردی برای آنها تحقق تقدیری و فرضی پیش آید و آنها معیت پیدا کنند و توافی و برخورد کنند دلیل نمی شود که شما بین آنها ملازمه درست کنید. پس در مقابل مجادل، که بین هر محالی با هر محالی دیگر ارتباط و تلازم قائل است، می گوییم که این همیشگی نیست. فإذن لا يصدق الحكم البتّي بأنّ الكاذبتين المتفقين كذباً يتفقان صدقاً أصلاً «اصلاً» قید «لا يصدق» است.

بیان شد\* که بین دو محال همانند دو امر وجودی در صورتی تلازم است که علاقه ای بین آنها باشد. اما عده ای گفتند همین که بین دو محال تنافی نباشد در لزوم بین دو محال کافی است. پس می تواند محالی مستلزم محالی دیگر باشد تنها به این شرط که بین آنها منافات نباشد، در حالی که عدم تنافی چگونه می تواند دلیل بر ملازمه باشد؟

و من الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المناقاة بينهما و إن لم يجد العقل علاقة اللزوم. تنها عدم منافات کفایت در جواز استلزام می کند گرچه عقل ارتباطی بین آنها نیابد:

و منهم من يعتبر علاقة اللزوم. این سخن موافق با مبنای مصنف است لذا اگر از

زمره ناس آنها را نمی آورد بهتر بود و ابتدا آن را به عنوان تأیید ذکر می کرد و سپس بقیه را.

و منهم من يعتبر العلاقة و يظن أنها قد تتحقق مع المناقاة، فإذا تحققت حكم بجواز الاستلزام و المناقاة تا اینجا سخن «منهم» جمله بعدی ردّ مرحوم آخوند است. این سخن صحیح نیست و بدتر از آن سخن اول است، زیرا وی علاقه را معتبر می داند، ولی این علاقه را با منافات قابل جمع می داند. چگونه ارتباط و علاقه با منافات قابل جمع است؟ پس تضاد و تناقض آنها کجا رفت؟ چون معنای علاقه تلازم و بستگی است و منافات عدم بستگی و طرد همدیگر است این دو چگونه سازگارند؟ پس کلمه «يظن» هم برای وی زیاد است بهتر بود می گفت «يتوهم». در هر صورت وقتی علاقه تحقق پیدا کرد حکم به جواز استلزام این دو امر منافی، و نیز حکم به جواز منافات می شود. حکم مجهول است. و هما متصادمان بته. این جمله جواب ردّ آخوند است؛ یعنی دو امر متصادم قطعی و متزاحم حتمی، که هیچ گونه آشتی و سازگاری ندارند چگونه علاقه دارند و چگونه علاقه با منافات قابل جمع است؟ و ربما يستشبه بأن اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما، لأن تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر. دوباره پس از رد به حرف همین قائل برمی گردد و نقل مبنای وی می نماید. قائل برای سر و صورت دادن سخن خویش و توجیه جمع دو امر متصادم به مثالی تشبیه کرده است و آن اینکه، اجتماع نقيضين مستلزم ارتفاع آن دو است که متشکل از مقدم و تالی است و چون مقدم و تالی هستند بین آنها استلزام و تلازم است و از طرفی بین آنها تنافر و تنافی است، زیرا اجتماع با ارتفاع تنافی دارند، چون با تحقق هر نقيض آن دیگری رفع می گردد و در جایی که هر دو تحقق پیدا کنند هر کدام دیگری را رفع می کند پس هر دو مرتفع می شوند و ارتفاع پیدا می کنند. پس هم تلازم و هم تنافی در این قضیه فراهم آمده است. پس علاقه و تلازم با تنافی جمع شده است.

آخوند به این سخن پاسخ می دهد: و لا يخفى فيه من الزور، فإن تحقق أحد النقيضين

في نفس الأمر مستلزم لارتفاع الآخر این پاسخ دروغ است، گرچه دلیل شما در اینکه هر کدام از دو نقیض تحقق پیدا کنند در واقع دیگری را برمی دارند، صحیح است؛ ولی شما می گوید با فرض اجتماع آنکه این فرض محال است باعث ارتفاع هر دو می باشد، در حالی که فرض اجتماع دو نقیض باعث تحقق فرضی هر دو است تا موضوع قضیه شود، گرچه این تقدیر محال است. پس از تحقق آنها رفع آن دو لازم نیامده است؛ به عبارت دیگر اجتماع دو نقیض با فرض اجتماع، ولو این فرض محال است باعث ارتفاع آنها نمی شود. لا تحققه علی تقدیر محال و هو اجتماعه مع الآخر فتحققه علی ذلك التقدير مستلزم لتحقيق الآخر لارتفاعه، فمن أين يلزم من تحققهما ارتفاعهما. در واقع با تحقق یکی از دو نقیض نقیض دیگر رفع می شود و ثبوت یک طرف با تحقق و ثبوت طرف دیگر جمع نمی شود، اما اکنون موضوع قضیه، اجتماع دو نقیض بر فرض و تقدیر محال است، زیرا موضوع قضیه «اجتماع النقيضين علی تقدیر محال» است و چون این تحقق اجتماع دو نقیض وجود حقیقی نیست، بلکه وجود اثباتی و ذهنی مورد انشای ذهن است، چنان که این اصطلاح وجود اثباتی برای تحقق امور ذهنی از مصطلحات شیخ در الهیات شفاء<sup>۱</sup> است که آخوند قبلاً آن را آورده است و مراد از وجود اثباتی، یعنی آنچه نفس انشاء و اعتبار و لحاظ می کند؛ مثل همین اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین و مجهول مطلق را که ذهن انشاء می کند و موضوع قضایا قرار می دهد. پس این وجود اثباتی وجود حقیقی نیست، بلکه وجود فرضی و تقدیری مورد انشای ذهن است که اجتماع دو نقیض را در ذهن انشاء کرده است. پس اگر در نفس الامر و واقع یک نقیض تحقق پیدا کند آن دیگر رفع می گردد، ولی با فرض تحقق یک امر محال، یعنی تحقق اجتماع دو نقیض، نباید با آمدن یک نقیض نقیض دیگر رفع گردد پس اگر یک نقیض در ذهن جای گرفت نقیض دیگر هم باید با او جمع شود تا موضوع قضیه درست شود. پس از این اجتماع و تحقق دو

۱. الهیات شفاء، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، مقاله ۱، فصل ۵، ص ۲۲.

نقیض ارتفاع آن دو حاصل نشده است. پس بر فرض استلزام، تنافی پیاده نمی شود. بنابراین، اینکه گفتید مقدم موجب نفی تالی است، معلوم شد که چنین نیست، بلکه موجب تحقق آن دو است. پس تحقق یکی مستلزم ارتفاع دیگری نیست، بلکه مستلزم تحقق دیگری است.

### تفریع

و من هناك، یعنی از سخنی که در لزوم بین دو امر محال دانستیم و تلازم بین دو محال را در صورت وجود علاقه ممکن دانستیم، و البته نه آن معنایی که عده ای گفتند، شاید لزوم باشد و ما خبر نداشته باشیم. پس همین که تنافی نیست کافی در لزوم است. این قسمت از عبارت خیلی پر غلط و مشوش بود که تصحیح کردیم، و عده ای تصحیح قیاسی کرده بودند. در هر صورت تا سر فصل برسیم به دو مطلب باید توجه داشت:

۱. حدّ وسط تکرار نشده است؛ زیرا حدّ وسط در صغری به یک معناست، چون در صغری حدّ وسط لا بشرط است و در کبری بشرط لا است. پس با آنکه به لحاظ لفظ حدّ وسط مکرر است؛ ولی در معنا مکرر نیست.

۲. بین عدد ریاضی و عدد فلسفی تفاوت موجود است و مراد ما در اینجا از عدد، عدد به اصطلاح فلسفی است که دارای تعریف زیر است و نه ریاضی.

تعریف عدد فلسفی این است: «العدد هو الكمية المتألفة من الوحدات». مراد از کمیت، کم منفصل است. خواجه در صدر مقاله هفتم اصول اقلیدس پس از پیاده کردن تعریف فوق فرمود: «و قد يقال لكل ما يقع في مراتب العدّ عدد فيقع اسم العدد على الواحد أيضاً بهذا الاعتبار». مراد از این عدد، عدد ریاضی است.

بنابراین به مصطلح فلسفی واحد، عدد نیست، چون مشتمل بر وحدات نیست، ولی به مصطلح ریاضی واحد عدد است، زیرا در شمارش به کار می رود و با آنکه کمیت نیست «دو، اولین کم است».

البته باید بین بحث فلسفی و آنچه که چه بسا دارج است، فرق گذاشت؛ مثلاً تابلوساز نقطه‌ای به عرض و طول چنانی می‌نویسد و می‌گوید: این نقطه است. یا بر روی تخته با گچ علامتی با عرض و طول می‌نویسند و می‌گویند: این نقطه است. در حالی که در مباحث فلسفی می‌گویند: خط عرض ندارد، چنان‌که سطح عمق ندارد، ولی نقطه نه طول دارد و نه عرض و نه عمق. اصطلاح عدد در ریاضی نیز چنین است، لذا شیخ بهائی در خلاصة الحساب<sup>۱</sup> ابتدا عدد را چنین تعریف می‌کند: «و قیل: نصف مجموع حاشیتیة فیخرج [الواحد]؛ عدد نصف مجموع دو حاشیه و دو طرف است؛ مثلاً عدد پنج را حساب برسیم یک حاشیه و یک طرف آن عدد چهار است حاشیه دیگر آن عدد شش است. چهار به علاوه شش ده می‌شود و پنج نصف ده می‌باشد پس پنج عدد است. اما این قاعده در واحد پیاده نمی‌شود، زیرا یک حاشیه آن دو می‌باشد، ولی حاشیه دیگر ندارد پس یک، عدد نیست، زیرا نصف مجموع دو حاشیه در آن راه ندارد. به تمام عبارت شیخ بهائی توجه کنید: «العدد کمية تطلق علی الواحد و ما تألف منه فیدخل الواحد، و قیل: نصف مجموع حاشیتیة فیخرج، و الحق إنه لیس بعدد و إن تألف منه الأعداد، كما أن الجوهر الفرد عند مثبتیه لیس بجسم و إن تألفت منه الأجسام.»<sup>۲</sup>

و همچنین غیاث الدین جمشید کاشی در مفتاح الحساب<sup>۳</sup> فی علم الحساب<sup>۴</sup> در تعریف عدد ریاضی چنین فرمود: «العدد ما يقع فی العدّ و یشتمل علی الواحد و علی ما تألف منه.»

و من هناك ینحلّ ما ربّما یشکّک أحد فیقول: إنّ اللزومیّات لاتنتج متّصلة، لأنّ الملازمة الکبری یمکن أن لاتبقی علی تقدیر ثبوت الأصغر. این اعتراض و اشکال همانند آن

۱. خلاصة الحساب، ص ۲.

۲. ص ۲، (چاپ سنگی).

۳. حساب، به ضم اول و تشدید ثانی بر وزن طَلَّاب، جمع حاسب است.

۴. ص ۸ (چاپ سنگی).

اشکال در تلازم هر محالی با محال دیگر حربه‌ای در دست مجادل است، زیرا اگر قضیه متصله لزومیه منتج نباشد، پس باید کدام قضیه منتج باشد؟ دلیل ایشان مشتمل بر مغالطه است و حدّ وسط در آن تکرار نشده است؛ مثلاً در این مثال به مغالطه توجه کنید: همان گونه که می‌دانید و شنیدید: «چون که صد آمد نود هم پیش ماست»، پس اگر پنج آمد چهار هم موجود است پس این قضیه صحیح است که، «کلّما کانت الخمسة موجودة کانت الأربعة موجودة» این را صغرای قیاس قرار می‌دهیم و این صغری مسلّم است و این کبری را، که در آن بر زوجیت اربعه تکیه شده به آن اضافه می‌کنیم: «وکلّما کانت الأربعة موجودة کانت زوجاً». اکنون حدّ وسط را بیندازیم و نتیجه بگیریم: «کلّما کانت الخمسة موجودة کانت زوجاً». مغالطه این قیاس با اندک تأملی روشن می‌شود با آنکه صغری و کبری صورت و مفرداتی به ظاهر آراسته دارند، اما با تعمق معلوم می‌شود که حدّ وسط تکرار نشده است، زیرا در صغری حدّ وسط مقید به قیدی است، ولی در کبری همان حدّ وسط به قید دیگری مقید می‌باشد، زیرا چهار در مقابل پنج قرار دارد و در این حالت زوج است؛ یعنی چهار بشرط لا، زوج است، ولی همین چهار در ضمن پنج نیز وجود دارد و در این حالت مقابل پنج قرار ندارد، بلکه لا بشرط اخذ شده است و در این صورت احکام چهار بشرط لا را ندارد. پس چهار در صغری لا بشرط اخذ شده و در کبری بشرط لا اخذ گردیده است بنابراین حدّ وسط تکرار نشده است. پس چهار در صورت بشرط لایی در مقابل پنج قرار دارد و با سه منافی است، ولی اگر عدد را «متألّفة من الوحدات» بدانیم این وحدات مقابل پنج نیستند و هر عدد با تکرار وحدت درست می‌شود لذا چهار در ضمن پنج قرار دارد و مقابل آن نیست. پس عدد چهار لا بشرط در مقابل پنج قرار ندارد. اکنون به سراغ قیاس مزبور می‌آییم: در صغری چنین بود: «کلّما کانت الخمسة موجودة کانت الأربعة موجودة» مراد از اربعه، اربعه لا بشرط است و در کبری چنین بود: «وکلّما کانت الأربعة موجودة کانت زوجاً» مراد از این اربعه، اربعه بشرط لا است.

پس حدّ وسط در صغری لا بشرط و در کبری بشرط لاست و تکرار نشده است. به همین وزن مطلبی که مستشکل عنوان می‌کند حدّ وسط تکرار نشده است. وی می‌گوید: قضایای لزومیه متصله منتج نیستند پس می‌خواهد کلی ما را، که در همه قیاس‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد، نقض کند، زیرا ملازمه کبری محتمل است که بر تقدیر ثبوت اصغر باقی نماند. ضمیر «لاتبقی» به ملازمه برگردد؛ یعنی با فرض اصغر ملازمه در کبری تحقق نکند؛ یعنی حدّ وسط اکبر را به سوی اصغر نکشاند تا قیاس منتج بوده باشد.

مثلاً إذا قلنا: کلما کان هذا اللون سواداً و بیاضاً کان سواداً، و کلما کان سواداً لم یکن بیاضاً این بود مقدم و تالی و ضمیر «کان» به «هذا اللون» برمی‌گردد. بطلت الملازمة في الکبری إذا ثبت الأصغر، چون در نتیجه حدّ وسط را می‌اندازید و اصغر را موضوع قرار می‌دهید و اکبر را برای آن می‌آورید، ولی در اینجا با ثبوت اصغر حدّ وسط نتوانسته اکبر را برای آن ثابت کند، زیرا به وضوح نتیجه صحیح نیست. فإذن لا يلزم من ذلك: کلما کان هذا اللون سواداً و بیاضاً، لم یکن بیاضاً. پس نتیجه غلط در آمده است و چون قیاس منتج نیست این نتیجه غلط را داده است. همان گونه که بیان شد حدّ وسط تکرار نشده است پس صورت درست است و قیاس متشکل از قضایای لزومیه منتج است. اما تکرار نشدن حدّ وسط به آن است که مراد از «هذا اللون سواداً و بیاضاً» کدام لون است؟ آن لونی است که لون لا بشرط باشد پس «لون جاز أن یكون سواداً و بیاضاً»، یعنی لون لا بشرط می‌تواند سواد و بیاض باشد، ولی اگر لون سواد شده بشرط لا می‌شود و یا اگر بیاض گردید بشرط لا می‌شود. پس در صغری «هذا اللون» لون لا بشرط است و در کبری «و کلما کان [هذا اللون] سواداً لم یکن بیاضاً» لون بشرط لاست، پس حدّ وسط، که لون در کسوت سواد است و بشرط لا شده، در کبری قرار گرفته است، در حالی که لازم است در قیاس حدّ وسط تکرار شود. این قیاس بر یکی از ضروب شکل اول است.

پاسخ: عدم تکرر حدّ وسط باعث عدم نتیجه صحیح شده است، زیرا حدّ وسط در صغری غیر از معنایی است که در کبری مأخوذ است؛ در صغری لا بشرط است و در کبری بشرط لا.

والحلّ در آنجا فرمود «و من هناك ينحلّ» الآن فرمود: «حلّ» و الحلّ أنّ الوسط إنّ وقع في الصغرى على الجهة التي بها يستلزم الأكبر لزمت النتيجة بته و إلا فلم يكن الوسط مشتركاً. در چاپ نخست عبارت چنین آمده است «إن وقع في الكبرى» و این، صحیح نیست و تحریف کننده از کلمه «الأكبر»، «الصغرى» را به «الكبرى» تحریف کرده است.

حدّ وسط در صغری محمول و در کبری موضوع است؛ یعنی محمول «کان سواداً» که در صغری است؛ یعنی این رنگ، که سواد است که البته لا بشرط و مجامع با بیاض می باشد، در کبری موضوع قرار گرفته است، ولی معنای این رنگ سواد در کبری بشرط لا و در مقابل بیاض است. پس حدّ وسط تکرار نشده است. پس اگر حدّ وسط بر همان جهتی که در کبری موضوع قرار گرفته و محمول، یعنی اکبر را در پی دارد در صغری قرار گیرد، نتیجه قطعی حاصل می شود.

ضمیر در «لزم» به «الجهة» بر می گردد؛ یعنی اگر در صغری و کبری حدّ وسط دارای یک جهت و یک قید باشد در این صورت حدّ وسط تکرار شده، و الا نشده است. اگر در صغری لا بشرط باشد باید در کبری نیز لا بشرط باشد و اگر بشرط لا باشد باید در کبری نیز چنین باشد. ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضادّ للبياض. «کَلَمَا كان هذا اللون سواداً لم يكن بياضاً» این لون مقید به سواد، یعنی سواد که بشرط لا است، پس سواد، یعنی این لون بشرط لا در مقابل بیاض است. و في الصغرى بالمعنى المجامع له در صغری این بود: «کَلَمَا كان هذا اللون سواداً و بياضاً كان سواداً» که این لون سیاه مجامع با بیاض بود پس لا بشرط بود؛ مثل اینکه چهار در ضمن پنج بود. فلذلك لم تبق الملازمة مع الأصغر بنابراین خلل از ناحیه ملازمه نیست، بلکه اگر

ملازمه باقی نیست به خاطر آن است که حدّ وسط تکرار نشده است؛ زیرا در صغری لا بشرط و در کبری بشرط لاست. و چون قید در حدّ وسط ذکر نشده اشتباه پیش آمده چنان که قبلاً تذکر دادیم که در این قیاس به دلیل اینکه به درستی قیود کلمه «قدیم» نیامده اشتباه را سبب شده است: «العالم قدیم و کل قدیم مستغن عن المؤثر، فالعالم مستغن عن المؤثر». قدیم در صغری به معنای قدیم زمانی است و قدیم در کبری به معنای قدیم ذاتی است. در اینجا نیز «کان هذا اللون سواداً» لون لا بشرطی است و «کلما کان هذا اللون سواداً» در کبری به معنای بشرط لایی است و یا در آن قیاس عدد چهار گاهی بشرط لا و گاهی لا بشرط اخذ شده بود. فالخلل إنما وقع بسبب عدم تکرر الوسط لا بسبب العارض التابع. خلل، یعنی نبود نتیجه درست، و ملازمه مزبور به خاطر خلل در ناحیه حدّ وسط است و نه از ناحیه هیأت قیاس. چون قضیه صغری و کبری وقتی تلفیق پیدا کنند دارای هیأت و شکلی می شوند و این شکل عارض بر آنها می شود لذا از آن تعبیر فرمود به «العارض التابع»، زیرا هیأت عارض صغری و کبری شده و هیأت و شکل قیاس در پی تلفیق پدید آمده است. پس ایراد از این هیأت و شکل منتج قیاس نیست، و چون این هیأت و شکل تابع طرفین است لذا وصف تابع را برای «العارض» آورده است.

فإذن الحدّ الأوسط في مثل هذا القياس إن أخذ على وجه يجوز أن يحمل أو يصدق عليه النقيضان أو الضدّان في كلتا المقدّماتین کذبت الکبری لا محالة و بطل لزوم النتيجة. در مثل این قیاس حدّ وسط در صغری لا بشرط اخذ شده است در این صورت اگر حدّ وسط در کبری هم لا بشرط باشد قطعاً کبری کاذب است، زیرا رنگ سواد مجامع با بیاض در صغری چنین بود که بیاض با وی قابل جمع است، ولی در کبری اگر بگویید همین رنگ مجامع و لا بشرط «لم یکن بیاضاً»، صحیح نیست، زیرا «کان بیاضاً» بر وی صادق است. پس ضد آنچه در صغری بر این صادق بود در کبری بر وی حمل می شود. و إن أخذ في إحدى المقدّماتین على وجه، و في الأخری على وجه آخر، لم يتکرر

الوسط. در صغری به طور لا بشرط بود و در کبری همین حدّ وسط بشرط لاست پس حدّ وسط تکرار نشده است.

و من هذا القبيل ما أورد الشيخ في الشفاء شكّاً على الشكل الأوّل من اللزوميتين و هو أنّه، آن دو قضیه لزومی یعنی اینکه فرمود: «کَلَمَا كَانَ الْاِثْنَانِ فَرْدًا كَانَ عِدْدًا» مثل همان قضیه در درس قبلی است که گفتیم «کَلَمَا كَانَ اجْتِمَاعُ النَّقِیْضِیْنِ كَذَابًا» و یا «کَلَمَا كَانَتِ الْاِنْسَانُ حِمَارًا كَانَ نَاهِقًا» در ذهن صورتی انشاء می شود و بر فرض چنین محال تصور شود در این صورت خود این فرض دروغ است؛ مثلاً حمار بودن انسان دروغ است، ولی اگر این طور بود ناهق است و اگر بگویند صاهل است دروغ می شود؛ یعنی نه تنها فرض دروغ بوده این تلازم هم دروغ است و دروغ در دروغ می شود.

صغری این است: «کَلَمَا كَانَ الْاِثْنَانِ فَرْدًا كَانَ عِدْدًا» هر گاه دو فرد باشد عدد است این فرض غلط است، ولی اگر فرض کردیم آیا دو در صورت فردیت باز هم عدد است کبری این است: «و کَلَمَا كَانَ الْعِدْدُ كَانَ زَوْجًا»، زیرا فرد عبارت است از: یک و سه و پنج و هفت و امثال آنها. پس دو اگر عدد است زوج است. اکنون از این قیاس نتیجه غلط می گیریم: مع کذب قولنا: کَلَمَا كَانَ الْاِثْنَانِ فَرْدًا كَانَ زَوْجًا. دو هم فرد و هم زوج شده است. این صورت اشکال در شفاء.

و دفع بأنّ الکبری إنّ أخذت اتّفاقیّة لم یتتج القیاس، یعنی اگر کبری اتفاقی باشد قیاس منتج نیست، زیرا «کَلَمَا كَانَ عِدْدًا كَانَ زَوْجًا» به صورت کبری اتفاقی است، زیرا در صورت فرد بودن با زوج بودن نمی سازد. لأنّ شرط إنتاج الإيجاب أن يكون الأوسط مقدّمًا في اللزومیّة، یعنی حدّ وسط در کبری موجب باید مقدم باشد تا واسطه حمل اکبر بر اصغر شود و قضیه نتیجه دهد و در صورتی وساطت مزبور برای کبری تمام است که علیت وسط صادق باشد و اگر علیت صادق باشد قضیه لزومیه است، ولی اگر قضیه اتفاقیه باشد تقدم و تأخر حدّ وسط تفاوتی ندارد، زیرا علاقه و علیتی بین آنها نیست. به همین خاطر فرمود: شرط انتاج قضیه موجب آن است که اوسط دو لزومیه

مقدم باشد، ولی در اتفاقیه چنین شرطی نیست، زیرا علیتی در بین نیست تا اصغر برای اکبر ثابت شود. خلاصه اینکه، صحت قیاس مزبور در کلام مستشکل در صورتی درست است که قضیه موجه و اوسط در کبری مقدم باشد تا تلازم صحیح باشد؛ یعنی حدّ وسط علت نتیجه شود، ولی اگر علت بین آنها نبود و قضیه اتفاقی بود حدّ وسط، خواه مقدم و خواه مؤخر، علت نمی شود و قیاس نتیجه نمی دهد.

و إن أخذت لزومية کانت ممنوعة الصدق و اگر قضیه کبری لزومیه باشد صدق آن ممنوع است؛ یعنی عدد بودن دو با فرض فرد بودن آن ملازم با زوجیت نیست. و إنما تصدق لو لزمت زوجیة الاثنین عددیته علی جمیع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع عددیته و لیس كذلك، ضمیر «عددیته» به اثنین بر می گردد. مراد از «جمیع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع عددیته»، یعنی حتی با فردیت اثنین عدد اثنین زوج باشد، در حالی که در این فرض با فردیت اثنین زوجیت صدق نمی آید. إذ من الأوضاع الممكنة الاقتران مع عددیة الاثنین کونه فرداً و الزوجیة لیست ملازمة علی هذا الوضع. پس این تلازم در این صورت ثابت نیست.

و ربّما یقال: فیه ضعف، یعنی در این دفع ضعف است، زیرا ما چنین اختیار می کنیم: فإنّا نختار أنّ الکبری لزومیة و فردیة الاثنین لیست ممکنة الاجتماع مع عددیته لکونها منافیة للاثنییة. می گوییم: کبری لزومیه است در «کلما کان عدداً کان زوجاً» بین مقدم و تالی لزوم است و چون فردیت اثنین با عددیت وی سازگاری ندارد پس رأساً خارج است و چون خارج است منافی با ذات اثنین می باشد. پس آن قضیه، که زوجیت در همه صور با عددیت اجتماع دارد، قضیه ای کلی و صحیح است و این مورد، که تخصصاً خارج است و آن قضیه، با این فردیت سازگاری ندارد و تنافی بین آنهاست پس حکم بر اصغر بر جمیع اوضاع ممکن می شود.

فزوجیة الاثنین لازمة لعددیته علی جمیع الأوضاع الممكنة الاجتماع معه فتصدق لزومیة. در چاپ قبلی «معها» به جای «معه» است و آن غلط است. و ضمیر به اثنین بر

می‌گردد پس این قائل می‌گوید: این مورد، که اثنین فرد باشد، با عددیت وی سازگاری ندارد، پس از این قضیه کلی خارج است و وقتی خارج بود زوجیت اثنین همیشه ملازم با عددیت آن است بنابراین در همه صور اثنین زوج است پس لزومیه صادق است. در «ربما یقال»: مرحوم ملاصدرا به ضعف آن اشعار کرده، زیرا به صورت مجهول آورده است، و پس از چند سطر هم با «لک أن تقول»: این را رد می‌کند. اکنون این «ربما یقال»: دنباله‌ای دارد و حق الدفع و الحلّ ما فی الشفاء دنباله سخن ایشان است. پس چون آن دفع اول را نپذیرفت، در صدد راه حلّ برآمد، و راه شیخ در شفاء را بهتر از آن دانست. حرف شیخ در شفاء این است: **إنّ الصغری کاذبة بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام.**

همان طور که بیان شد\* در درس قبل عبارات مشوش بود. برخی از تشویش‌ها که اصلاح شد این است: ۱. صحیح، عبارت «و من هناك ربما یتشکک... لأنّ الملازمة الکبری» است، ولی در چاپ سابق «لأنّ الملازمة فی الکبری» آمده است. علت این تحریف عبارت بعدی است که «بطلت الملازمة فی الکبری» دارد، لذا خیال کردند که این عبارت هم باید چنین باشد.

۲. «والحلّ أن الوسط إن وقع فی الصغری» صحیح است، ولی در نسخه چاپ قبل «فی الکبری» آمده؛ زیرا گمان کرده که «علی الجهة التي بها یتلزم الأكبر» دلیل بر آن است که این «الصغری»، «الکبری» است. و معنای جهت همان لا بشرط است که اگر در کبری هم حدّ وسط «لا بشرط» باشد کاذب می‌شود، و اگر در کبری «بشرط لا» شود حدّ وسط تکرار نمی‌شود، گرچه کبری صادق است و قیاس منتج نمی‌گردد. پس با آنکه از جهت شکل ظاهر ارکان قیاس تمام است؛ ولی حدّ وسط تکرار نشده است.<sup>۱</sup>

\* درس صد و شصت و ششم.

۱. همان‌گونه که جناب استاد در پاورقی مسأله تذکر دادند قیاس «کلّما کان هذا اللون سواداً و بیاضاً کان سواداً، و کلّما کان هذا اللون سواداً لم یکن بیاضاً» از شکل اول است؛ ولی در این تذکر آن را از شکل سوم دانستند که در درس بعد از آن بر می‌گردد. «مقرر».

۳. عبارت صحیح «أو یصدق علیه التفیضان أو الضدان» است، ولی چاپ قبلی به جای «أو» «واو» دارد.

۴. مکرر درباره این عبارت: «لأن شرط إنتاج الایجاب أن یكون أوسط مقدماً فی اللزومیة» سؤال شده است، و گفتند قضیه اتقاقی هم، چنین است و اختصاصی به لزومیه ندارد.

پاسخ: اگر بخواهد قیاس نتیجه بدهد حدّ وسط، که محمول در صغری است، باید اعم باشد و در کبری موضوع قرار گیرد و اکبر بر وی حمل شود، پس اکبر باید بر حدّ وسط حمل شود و حدّ وسط به نوبه خود بر اصغر حمل می شود. به این صورت حدّ وسط باید دست اکبر را گرفته و در کنار اصغر بنشاند. پس باید علت باشد تا چنین رابطه ای را ایجاد و وساطت کند پس در کبری باید مقدم باشد، زیرا علت مقدم است. این مطلب در لزومیه صحیح است، ولی اگر قیاسی اتقاقی شد، حدّ وسط می تواند مؤخر باشد و می تواند مقدم باشد، زیرا حدّ وسط علت نیست و برخورد دو قضیه از باب اتفاق است و از روی علاقه علیت و معلولیت، یعنی علاقه لزومی نیست. پس اگر ارتباط نباشد و ارتباط ذاتی بین آنها برقرار نباشد چه لزوم دارد که حدّ وسط مقدم باشد. پس با برداشت لزوم و قبول اتفاق سبب و مسبب در بین نیست و علیت و معلولیت بین آنها وجود ندارد، پس شرایط اشکال در باب قضیه اتقاقی ضرورت ندارد. پس قضیه اتقاقیه همانند قضیه لزومیه نیست و تقدیم حدّ وسط ضرورت ندارد.

در «ربما یقال» مرحوم ملاصدرا یک اشعار به ضعف آن کرده است، زیرا به صورت مجهول آورده است. و پس از چند سطر هم با «لک أن تقول» این را رد می کند. اکنون این «ربما یقال» دنباله ای دارد «و حق الدفع والحل ما فی الشفاء» دنباله سخن ایشان است. پس چون آن دفع اول را نپذیرفت، در صدد راه حلّ برآمد، و راه شیخ در

شفاه را بهتر از آن دانست، حرف شیخ در شفاء این است: «إِنَّ الصَّغْرَى كَاذِبَةٌ بِحَسَبِ نَفْسِ الْأَمْرِ لَا بِحَسَبِ الْإِلْزَامِ».

مراد از الزام، یعنی فرض و تسلیم و وضع. پس الزاماً أي فرضاً و تسلیماً و وضعاً؛ یعنی اصول موضوعه و قرارداد و سرانجام، یعنی در ذهن چنین مطلبی را تصور و فرض کنیم و وجود اثباتی و انشایی به آن دهیم و به آن تقرر بخشیم [چون در خارج نادرست و کاذب است].

قبلاً بیان شد که اگر قضیه مزبور به صورت قضیه‌ای اتفاقی باشد، منتج نیست، در صورتی منتج است که قضیه لزومی باشد، ولی در صورت لزومی بودن، قضیه غلط است، زیرا: «كَلَّمَا كَانَ عِدْداً كَانَ زَوْجاً؛ اگر چیزی عدد بود زوج است»، در حالی که این همه اعداد فردند و زوج نیستند؛ مثل سه و پنج و اعداد دیگر. و اگر لزومیه باشد شرایطی دارد. شیخ بهائی در شرایط اشکال فرمود:

مغ کب اول، خین کاین ثانی و مغکاین سیم

در چهارم مین کف یا خین کاین شرط دان به همین جهت اگر این شرایط، که به طور رمز در این شعر آمده مراعات نشود، قیاس منتج نیست. و نتیجه و ثمره و ماحصل شرایط قیاس در این «لم» و «بم» است که قیاس یقینی می‌شود، والا با تردید و دودلی و دلهره و اضطراب، یقین حاصل نمی‌شود. لذا در اعتقادات که از عقد و گره خوردن و بسته شدن می‌آید، شهادت خوابیده است، نه صرف حرف «أقول: أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نیست، بلکه «أشهد أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» است.

پس لزومیه بودن قیاس به معنای انتاج یقینی است، والا قیاس منتج نیست. در «ربما يقال» بیان می‌شود که «دفع» در جواب اشکال شیخ تام نیست «و فيه ضعف» ولی حق در جواب، جواب شیخ است. مرحوم ملاصدرا به «ربما يقال» اشکال کرد و

فرمود: دفع مرحوم شیخ و «دفع» به یک معناست، لذا صحیح نیست که آن را تضعیف و این را تصویب کنید.

و حقّ الدفع و الحلّ ما فی الشفء: إنّ الصغری کاذبة بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام عبارت همین است که خوانده شد، نسخ اضافی دارد از جمله «لأنّ بحسب الإلزام»، که اضافه و زاید است و «إنّ» خبر ندارد. در هر صورت با آنکه صغری به حسب نفس الامر کاذب است، ولی به «حسب الزام»، یعنی «وضع» و «تسلیم» و «فرض» مورد پذیرش است. پس اگر فرضاً این صغری را بپذیریم؛ مثلاً قبول کنیم که «کَلَمَا كان الاثنان فرداً كان عدداً» نتیجه قیاس هم طبق فرض و الزام صحیح است و لذا فرمود: و كما تصدق الصغری تصدق النتيجة أيضاً بنابراین همان گونه که اگر فرض کنیم: «زید حمار است»، لازم حمار بودن برای زید طبق این فرض صادق است؛ یعنی «حمار ناهق است»، پس «زید ناهق است». به همین خاطر اگر کسی نظرش چنین باشد که «اثنین فرد است» باید ملتزم شود که «اثنین زوج نیز است»، والا ملتزم نگردید که «اثنین فرد است» لذا فرمود: لأنّ من یری أنّ الاثنین فرد فلا بدّ أن یلتزم أنّه زوج، و إلّا لم یکن یلتزم أنّ الاثنین فرد، بل غیر الاثنین.

اکنون که سخن «ربما یقال» پایان پذیرفته، مرحوم ملاصدرا می فرماید: کلام دافع در «و دُفِعَ بأنّ الکبری» با کلام شیخ در «حقّ الدفع» مفادی همسان و مسلکی یگانه دارند، لذا فرمود: و لك أن تقول: إنّ الدفّعیّن متشارکا المسلك فی الإصابة، و لا ضعف فی الأوّل اکنون به جهت این تشارک مسلک اشاره می کند: فإنّه إن أرید أنّ بین عددیّة الاثنین و فردیّته منافاة فی نفس الأمر فهو حقّ، و لا ضیر فیہ إذ الأوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدّم لیس یجب أن یكون شیء منها غیر مناف له فی نفس الأمر. چون در شک، به هر دو وجه قیاس مزبور، یعنی اتفاقی و لزومی اشکال کرد، که قیاس اتفاقی منتج نیست و در لزومی نتیجه کاذب است.

مفاد حرف شیخ و مدافع در پاسخ یکی است، زیرا هر دو می گویند، وقتی ما

صغری را آن گونه به طور وضع و فرض تسلیم کردیم، نتیجه نیز بر اساس فرض صحیح است. پس در صغری اگر در نفس الامر بین عددیت اثنین و فردیت آن منافات است، صحیح است و حق، و ایشان هم قبول دارند، ولی سخن در وضع و تسلیم است و با قبول این مطلب نتیجه و تالی آن این است پس اصل حرف و حربه مجادل را از دست او می گیریم. پس وقتی مبرهن بنخواهد برهان اقامه کند و بگوید این امر محال است، زیرا به برهان منجر به محال می شود پس نمی تواند آن سخن درست باشد، مجادل پیش می آید و می گوید: «و المحال جاز أن يستلزم أي محال». از آن جمله محالات، نقیض مطلوب شماست؛ مطلوب شما محال بودن مقدم بود، وی می گوید: محال در مدعای شما رواست که با هر محالی مستلزم باشد. در مثال محالیت غیرمتناهی بودن ابعاد چنین است: مدعا و مطلوب، بُعد متناهی است. دلیل و برهان بر متناهی بودن این مدعا این است که به براهین هشت گانه و به ویژه به برهان سلمی، اگر بعد متناهی نباشد، غیر متناهی است و چون غیر متناهی بودن ابعاد منجر به محال می شود، پس باطل است و نقیض آن، که متناهی بودن باشد، صحیح است، زیرا اگر بعد غیر متناهی باشد به برهان سلمی بعد غیر متناهی در بین دو حاصر، که دو خط نردبان است، قرار می گیرد و محصور بودن بین دو حاصر با نامحصور بودن سازگاری ندارد پس پذیرفتن بعد غیر متناهی به محال مزبور می انجامد.

مجادل می گوید: غیر متناهی محال است و چون محال «جاز أن يستلزم أي محال» لذا شما در مقام اثبات، برهانی بر مطلوب خویش اقامه نکردید، و لذا هر کجا که مبرهن می گوید: اگر مدعا صحیح نیست، پس نقیض آن صحیح است، ولی نقیض به محال منجر می شود، پس اصل مدعا صحیح است، مجادل وارد میدان شده و می گوید: محال مستلزم هر محالی است، لذا تا مبرهن این شبهه و خرسنگ و خار راه را از جلو خویش بر ندارد، قادر نیست هیچ مطلوبی را اثبات کند، چنان که فیلسوف ابتدا باید

جلو سופسطایی را، که منکر همه حقایق است، بگیرد و ثابت کند دار، دار حقیقت است. به همین خاطر در اینجا نیز همانند آن بحث باید خار راه برهان از جلو راه برداشته باشد، لذا بحث از «الممتنع کیف یصح أن يستلزم ممتنعاً آخر؟» ضرورت پیدا می‌کند، لذا شاید عده‌ای که از ریشه این بحث اطلاع ندارند و ضرورت آن را درک نمی‌کنند بگویند این بحث ضرورتی ندارد و عنوان کردن آن اتلاف عمر است، در حالی که هر دو بحث، یعنی بحث رد سופسطایی و نیز بحث چگونگی استلزام بین دو محال بسیار اهمیت دارد، لذا مرحوم آقای قزوینی تعبیری شریف داشتند که «این خار راه است، و باید این خار راه را از فرا راه محصل برداریم تا محصل بتواند به هدفش برسد».

اکنون که با فرض مقدم اوضاع ممکنه الاقتران پیش می‌آید؛ مثلاً زید را حمار فرض کردیم، صاهلیت از اوضاع ممکنه الاقتران با زید است، زیرا زید را طبق فرض حمار دانستیم. لذا اوضاع ممکنه الاقتران در جانب کبری و تالی است که با فرض مقدم، یعنی صغری، که زید را حمار فرض کردیم، پیش می‌آید پس در کبری ناهق بودن وی مورد کلام است. در این صورت نتیجه بر طبق فرض صحیح است، گرچه با نفس الامر مطابقت نداشته باشد. در عبارت چاپ اول کاستی‌هایی دیده می‌شود که آنها را اصلاح کردیم: «لیس یجب أن لا یكون شیء منها غیر منافیاً» غلط است و ضمیر «منها» به «الأوضاع الممكنة» بر می‌گردد.

و إن أريد أن المناقاة تكون متحققه بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق و اگر مراد آن است که منافات بین عددیت اثنین و فردیت آن بر جمیع اعتبارات است، صحیح نیست، زیرا یکی از اعتبارات همین فرض و الزام است. لذا با پذیرفتن اینکه «اثنین» فرد است، احکام فردیت بر او بار است، به همین خاطر زوجیت اثنین همیشه به جمیع اعتبارات با عددیت اثنین ثابت نیست، بلکه در برخی از اوضاع ممکنه و فروض، فردیت برای «اثنین» ثابت است، لذا فرمود: فإن الملازمة بین فردية الاثنین و

عددیته صارت متحققه بحسب وضع ما و تسلیم ما، فإذن زوجیة الاثنين لیست بلازمة لعددیته علی جمیع الأوضاع الممكنة الاقتران معه و لو بحسب الوضع و التسلیم.

### فصل بیست و یکم: زیاده وجود الممكن علی ماهیته عقلاً

فصل ۲۱: فی کون الوجود الممكن زائداً ماهیته عقلاً. در کتب سابق مثل شرح تجرید<sup>۱</sup> و منظومه<sup>۲</sup> بحثی به نام «زیادت وجود بر ماهیت» طرح، و ادله ای بر آن اقامه شده است. مرحوم آخوند پنج وجه را از کتب قوم به طور استقرا آورده است. مغایرت بین وجود و ماهیت و زیادت یکی بر دیگری در کتاب های قوم آمده است، اما نسبت این دو مفهوم در خارج بیان نشده است و نیز از ادله قوم فهمیده نمی شود که آن دو در خارج عین همدیگر نیستند و دلیل های ایشان اشعاری به مغایرت ندارد، بلکه حدّ دلیل آنها مغایرت مفهومی است. البته چه بسا مفاهیم مغایر در خارج با همدیگر عینیت دارند؛ مثل صفات الهی، نظیر علم و قدرت و حیات، که در خارج عین همدیگرند، ولی در مفهوم با همدیگر مغایرند.

پس زحمت قوم در بیان مغایرت مفهومی برای بیان حالت خارج آنها کافی نیست لذا باید براهینی دیگر جست تا چگونگی خارج آنها را بیان نماید. پس سخن از مغایرت مفهومی در کتب قوم بیان شده است و سخن تازه ما آن است که آن دو در خارج عین همدیگرند. لذا در عنوان فرمود: «فی کون وجود الممكن زائد علی ماهیته عقلاً»؛ یعنی در عقل آنها با همدیگر مغایرت دارند، ولی این مغایرت به خارج سرایت نمی کند، به همین خاطر فرمود: زیاده وجود الممكن علی ماهیته لیس معناه الصبائنة بینهما بحسب الحقیقة اکنون که در خارج دو چیز نیستند، پس در خارج چگونه است؟ کیف؟ و حقیقة کلّ شیء نحو وجوده الخاصّ به در خارج حقیقتی به نام وجود تحقق دارد

۱. شرح تجرید، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۲۴ - ۲۷.

۲. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۸۷.

که حقیقت شیء همان وجود خاص به وی است. اما درباره ماهیت این سخن صحیح نیست، و البته ذهن ماهیت را انشاء می کند و در وعای ذهن تقرر می دهد. پس اگر در ذهن ماهیت موضوع بوده و وجود بر آن عارض می شود، چنین نیست که در خارج نیز وجود به ماهیت قیام داشته و به سان قیام اعراض به موضوعات خویش تحقق داشته باشد بنابراین فرمود: و لا کونه عرضاً قائماً بها قیام الأعراض لموضوعاتها اگر چنین قیامی برای وجود به ماهیت باشد تالی فاسدی دارد و آن حتی یلزم للماهیة سوی وجودها وجود آخر، یعنی معروض، که ماهیت است، باید با صرف نظر از عارض، یعنی وجود متحقق باشد، در این صورت ماهیت قبل از این وجود عارض، وجودی دیگری دارد. بنابراین همین تالی فاسد ما را وامی دارد که بگوییم تحقق در خارج با وجود است، و ماهیت از قصور و محدودیت وجود انتزاع می شود تا دو اصلی نشویم. لذا در وجود رابط و رابطی گفته شد که، اعراضی مثل بیاض، وجود محمولی و فی نفسه دارند: «البیاض موجود»، ولی درباره وجود و ماهیت چنین ارتباطی را منکر هستیم، بلکه وجود اصیل است و ماهیت از نقصان و حدود وی انتزاع می شود: بل بمعنى کون الوجود الإمكانی لتصوره و فقره مشتملاً علی معنی آخر غیر حقيقة الوجود منتزعاً منه محمولاً علیه منبعثاً عن إمكانه و نقصه. با آنکه همه موجودند، ولی وجود ماسوی الله از صفع ربوبی اند، و به واسطه همین حدوث و بستگی، محیط علی الاطلاق، که تنها بر یک حقیقت صادق است، نیستند، پس وجود ممکنات محدودند و هر چه تضاعف امکانات بیشتر می شود، بر ضعف و قصور آنها افزوده می شود. مراد از امکان، امکان ماهوی نیست که نسبت به وجود و عدم مساوی است، بلکه امکان فقری و نوری است که هر چه تضاعف پیدا کند و وسایط بیشتر شود و به عبارت دیگر هر چه وجود تنزل کند، محدودیت آن بیشتر می شود، و از آن سو هر چه وجود تضاعد پیدا کند وسیع تر می شود. در مرحله دهم بحث اتحاد عاقل به معقول همین سخن در پیش است که هر چه انسان، انسانی قرآنی شود، کتاب الله می گردد، و کسی

می شود که می تواند دار هستی با این عظمت را انزالاً در لیلة قدر بگیرد: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾<sup>۱</sup>.

بنابراین در همین کتاب میرهن می شود که انسان در قوس صعود، و در عروج خویش سعة وجودی پیدا می کند به طوری که با مرسلات و مطلقات هم نشین شده و با آنها خو و انس می گیرد و از سنخ آنها می شود. ولی در تنزل انسان محدود می گردد و هر چه تنزل پیدا می کند جنبه ماهیت، یعنی آن فشردگی و محدودیت و ظلمت و تیرگی بیشتر و شدیدتر می شود و به کثرت میل می کند و وهم و خیال او چنین می پندارند که هر چه اینجا هست و هر حکمی که در اینجا وجود دارد باید در ماورای این نشأه نیز موجود باشد، در حالی که اینجا مرتبه نازل و حکم روزنه نسبت به بالاتر را داراست. مشتملاً علی معنی آخر، یعنی مشتمل بر ماهیت است. منتزَعاً منه محمولاً علیه منبعثاً عن امکانه و نقصه. همان گونه که در دیگر نسخه های موجود در نزد من بود اینها را حال برای «معنی آخر» باید گرفت؛ یعنی «حال کون ذلك المعنى الآخر (ماهیت) منتزَعاً منه (أي من الوجود)، محمولاً...» من در صدد پیدا کردن نسخه ای بودم که اینها را صفت «معنی آخر» بگیرم، ولی هیچ نسخه ای «منتزع» مجرور نبود، بلکه همه منصوب بودند پس همه را باید حال گرفت. لذا توهم نشود که آنها صفات «مشتملاً» هستند. اکنون برای تضاعف امکانات مثالی می زند: كالمشبيكات التي تتراءى من مراتب نقصانات الضوء و الظلال الحاصلة من قصورات النور. در نسخه ای «تصورات» وجود دارد و آن غلط است. آفتاب که به شیشه ها می تابد، این شیشه ها مطابق حد و رنگ خود نور می دهند، شاعر گفته:

به قدر روزنه افتد شعاع در خانه      اگرچه شعشعة شمس را نهایت نیست  
شعشعة شمس وجود صمدی است و او نهایت ندارد، اما به قدر روزنه ها و شیشه ها، و حدود شعاع، این شمس در خانه ها می افتد و قصور پیدا می شود و ضعیف

می شود. مرحوم آخوند در این کلام خویش ناظر به فرمایش مرحوم شیخ شبستری در گلشن راز است:

من و تو عارض ذات وجودیم      مشبک های مرآت وجودیم  
مراد از «من و تو»، یعنی ماهیات.

این سخن همان است که از حاجی نقل شد که موجودات را به منزله کثرات و شیشه های گوناگون گرفته و آفتاب در این شیشه ها تابیده است:

اعیان همه شیشه های گوناگون بود      تسبید در او پرتو خورشید وجود  
هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود      خورشید در او به آنچه او بود نمود  
گرچه سخن ایشان در باب اعیان ثابت است، ولی مناسب با اینجا است، چنان که سخن شیخ شبستری به اینجا مناسب تر است. در هر صورت این تشبیه، تشبیه معقول به محسوس است.

### زیادت وجود بر ماهیت\*

گفته آمد که بحث زیادت وجود بر ماهیت در کشف المراد طرح گردید. در مقابل، کسانی مثل اشاعره، نظیر ابوالحسن اشعری وجود را عین ماهیت دانستند. از ایشان می پرسیم: آیا مراد شما از اینکه وجود عین ماهیت است این می باشد که در سلسله وجودات به وجود صمدی رسیدیم که غیر متناهی بوده و وجود محض است و دارای حد نیست و وجودش عین انیت وی است، این سخنی درست است. اگر سخن ایشان این مطلب درست باشد، چگونه مشایخ و اعظم و اکابر در رد ایشان سخن گفتند؟ خواهجه در تجرید العقائد<sup>۱</sup> هفت وجه و مرحوم آخوند پنج وجه آوردند. پس سخن ایشان این مطلب عرشی و بلند نیست، پس چه پنداری برای این متکلمین پیش آمده که وجود را عین ماهیت دانستند. اما مرحوم آخوند پس از طرح این وجوه می فرماید:

\* درس صد و شصت و هفتم.

۱. تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۲۲ - ۲۷.

زیادت وجود بر ماهیت در ذهن صحیح است، ولی در خارج این مطلب چگونه است؟ ادله شما نظر به خارج ندارد و وجوه مزبور دال بر نظر ایشان در عینیت وجود با ماهیت در خارج نیست. پس دو مطلب در اینجا موجود است که ادله یکی کافی در بیان مطلب دیگر نیست: ۱. تغایر مفهومی وجود و ماهیت، و به عبارت دیگر وجود در ذهن زیادت بر ماهیت دارد؛ ۲. در خارج وجود با ماهیت عینیت دارند.

تغایر مفهومی دو و یا چند حقیقت منافی با اتحاد آنها در خارج نیست، چنان که در اسمای الهی است. قدرت و علم هر کدام مفهومی جدا دارند؛ حیات و اراده نیز مفاهیمی دیگرند؛ اما همه به یک وجود احدی موجودند. پس اگر اشعری قائل است که وجود عین ماهیت است بنابراین اکابر اگر می خواهند این مطلب را از دست اشعری بگیرند، باید تغایر آنها را در ذهن ثابت کنند، اما این ادله اثبات نمی کند که در خارج هم آنها غیر هم هستند.

و المشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على الماهيات وجوه تعبیر به «مشهور» عدم تمامیت این وجوه از دیدگاه آخوند را مشعر است. ادله مزبور پنج وجه است و در شرح تجرید هفت وجه آورده است. و تازه در تمامیت این وجوه بعد از نقل آنها نیز چنین فرمود: «و هذه الوجوه الخمسة بعد تمامها» در هر صورت مفاد این وجوه تنها بر تغایر وجود و ماهیت در ذهن دلالت دارد، ولی درباره عینیت و یا تغایر در خارج دلالت ندارد و لذا فرمود: لا يفيد شيء منها وجوه إلا التغایر بین الوجود و الماهية بحسب المفهوم و المعنى دون الذات و الحقيقة. بنابراین ادله مزبور در مقابل چه کسانی اقامه شده است؟ و چه کسانی قائل شده اند که تغایر مفهومی بین آنها نیست تا احتیاج به اقامه ادله شود؟

### وجه اول

فمنها: إفادة الحمل، فإنَّ حمل الوجود على الماهية مفيد، و حمل الماهية و ذاتياتها عليها

غیر مفید. در قضیه «الإنسان موجود» اگر موجودیت عین انسان باشد، این جمله، مفید چه فایده‌ای است؟ و چون این حمل مفید است پس معلوم می‌شود که بین موضوع و محمول مغایرت است، زیرا حملی فایده دارد که بین موضوع و محمول مغایرت باشد. اما اگر ذاتیات ماهیت و یا خود ماهیت بر ماهیت حمل شود، چون مغایرت منتفی است حمل مفید فایده نیست. مراد از ذاتیات ماهیت، جنس و فصل آن است.

گرچه این سخن اندکی نیاز به اصلاح دارد، لذا مرحوم آخوند اشاره به عدم تمامیت همین وجوه بالفظ «بعد تمامها» دارد، زیرا در باب معرف، ما ذاتیات ماهیت را بر ماهیت حمل می‌کنیم و مغایرت بین ماهیت و ذاتیات به اجمال و تفصیل است و حمل هم مفید است. پس هم مغایرت و هم اتحاد در باب حمل ذاتیات ماهیت بر ماهیت موجود است و حمل نیز مفید فایده است. پس اگر از تمام جهت بین موضوع و محمول اتحاد باشد حمل مفید نیست. خدا رحمت کند اساتید ما را که چنین تعبیر می‌فرمودند: در حمل باید بین موضوع و محمول، مغایرتک و مناسبتکی باشد، زیرا اگر مغایرت کلی باشد حمل نمی‌شود، و اگر مناسبت کلی باشد افاده نمی‌دهد، لذا ما در حمل به اجمال و تفصیل تأمل داریم و در بیان قوم سخنی داریم.

## وجه دوم

و منها: الحاجة إلى الاستدلال، فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر إلى كسب و نظر كوجود العقل مثلاً، بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها، لأنها بينات الثبوت لها. وقتی ماهیت را در نظر بگیریم و به آن در ذهن تقرر بدهیم، این سؤال در ذهن می‌آید: «هل هي موجود أم لا.» پس اثبات وجود برای ماهیت نیاز به دلیل دارد و با صرف تصور ماهیت وجود برای آن اثبات نمی‌شود، در حالی که با تصور ماهیت اجزاء و ذاتیات ماهیت نیز تصور می‌شود و نیازی به علت خارجی برای اثبات ذاتیات برای ماهیت نیست، پس ذاتیات برای ماهیت بین الثبوت است.

## وجه سوم

«و منها: صحّة السلب، إذ يصحّ سلب الوجود عن الماهيّة مثل «العنقاء ليست بموجودة» و ليس يصحّ سلب الماهيّة و ذاتياتها عن نفسها. این وجه نیز همانند وجه سابق است. اگر ماهیتی در ذهن تقرر یابد و ادراک شود، پس در ذهن سؤال می شود: «هل هي موجودة» مثلاً در پاسخ گفته می شود: «هي ليست بموجودة». پس ماهیت در نظر گرفته شد، ولی وجود از آن سلب شده است، در حالی که ذاتیات ماهیات از ماهیت سلب نمی شود و لذا اگر وجود عین ماهیت و یا از ذاتیات ماهیت می بود، قابل سلب از ماهیت نبود، حتی در مباحث گذشته بیان شد که مستحیلات و ممتنعات نیز، که در ذهن مفهوم و ماهیتی ولو جعلی و ذهنی دارند، صحیح نیست که ذاتیاتشان را از آنها سلب کرد؛ مثلاً شریک الباری ولو حقیقتی ندارد، ولی به حمل اولی خودش خودش است و نمی توان خودش را از وی سلب کرد.

## وجه چهارم

و منها: اتحاد المفهوم، فإنّ الوجود معنی واحد و الإنسان و الفرس و الشجر مختلفة. می دانیم که ماهیات مثار کثرتند و غبار اختلاف و دوگانگی را پراکنده اند، لذا صحیح نیست که گفته شود: «الشجر حجر» و یا «الشجر ماء و نار». پس هر کدام از آنها معانی مختلف دارند، اما وجود یک حقیقت بوده و معنایی فارد دارد. بود و وجود شجر و وجود حجر، با همدیگر اختلاف ندارند، اما ماهیات آنها با همدیگر اختلاف دارد، پس اگر بود و وجود همه آنها یکی است راهی برای اتحاد ماهیات آنها نیست. پس از یک طرف وجود یک معنی است و از جانب دیگر این همه کثرات غیر متناهی با هم اختلاف دارند، پس این معنای واحد و فارد با آن معانی متکثر با همدیگر تفاوت دارند.

برای شرح دلیل پنجم و نیز بیان این اشکال و جواب آن باید مقدمه‌ای گرفت: با آنکه ما در محاورات روزمره و در مکاتبات قلمی خویش کلمه «تصور» و «ذهن» را به توسع، مترادف هم استعمال می‌کنیم، اما در کتاب‌های علمی پیش‌تر مثل تجرید مرحوم خواجه و منظومه مرحوم حاجی در بحث زیادت وجود بر ماهیت بین ذهن و تصور فرق گذاشتند. مرحوم خواجه فرمود: «فزیادته فی التصور»<sup>۱</sup> ولی نفرمود: «فزیادته فی الذهن». بنابراین در استعمال صحیح و دقیقی صحیح نیست این دو کلمه را در جای هم استعمال کرد. بنابراین تصور و ذهن با همدیگر تفاوت دارند. بعد از پایان فصل بعدی این منهج پایان پذیرفته و منهج ثالث در باب وجود ذهنی است و در آنجا این مطلب به تفصیل خواهد آمد.

در هر صورت لفظ «تصور» به معنای صورت دادن است. صورت حکایت از خارج است، لذا «صورت» همیشه صورت چیزی است، پس صورت امر خارجی در ذهن تصور است لذا فرمود: «فزیادة الوجود فی التصور» و نفرمود: «فزیادة الوجود فی الذهن». توضیح بیشتر اینکه در مباحث گذشته بیان شد سلطان تحقق و تقرر ماهیات در ذهن است. در آنجا گفته نمی‌شود: وجود تصوری ماهیات وجود ذهنی دارد، زیرا خود ماهیت و نحوه وجودش در صقع نفس است، لدن النفس و پیشگاه نفس بودن نحوه تقرر آنهاست، ماهیت عند النفس وجود دارد، ولی جناندارد که وجود ماهیت عند النفس و لدن النفس وجود است، لذا اینجا می‌گوییم وجود ماهیت و بفرمایید وجود ذهنی، اما هیچ‌گاه خود جناب وجود به نفس نمی‌آید تا لدن النفس شود، پس به علم فکری و نظری امکان فهم وجود نیست، تنها کاری که نفس می‌تواند انجام دهد آن است که از مشاهده شهودی خویش و نحوه ادراکات خارجی و موجودات خارجی صورتی بگیرد و این صورت را مرآت خارج قرار دهد، لذا در باب وجود نمی‌گوییم وجود ذهنی وجود، زیرا خودش متن اعیان و محض وجود و

۱. شرح تجرید، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۲۷.

محض تقرر است. پس وجود ذهنی وجود معنا ندارد، ولی تصور وجود عیب ندارد. اما در مقابل وجود ذهنی ماهیت صحیح است و نحوه وجود جنس و فصل لا بشرط است، در حالی که در خارج لا بشرط نداریم، بلکه آنچه در خارج موجود است متعین و تشخص یافته است، لذا فرمود: «فزیادته فی التصور». پس اگر درباره ماهیت سخن می‌گویید، بگویید: وجود ذهنی و کون ذهنی است و این سخن، حقیقت و واقعیت است، گرچه در باب تعبیرات ذهنی و تصویری را به طور توسع استعمال می‌کنند. لذا در دلیل پنجم «فإننا قد نتصور الماهية»، یعنی ما ماهیت را جعل و انشاء و ایجاد می‌کنیم پس این «نتصور» مرادف «نوجد» است، گرچه به هنگام توسع در تعبیر می‌گوییم: «به ماهیت وجود ذهنی دادیم» ولی دقت در تعبیر همان است که تصور تصور است و وجود ذهنی وجود ذهنی است، لذا وجود، که متن اعیان است، به ذهن نمی‌آید، بلکه وجود خارجی به ذهن نمی‌آید، زیرا متن خارج و تحقق است و ذهن موطن وجود خارجی نیست، جز اینکه ما مفهومی به نام وجود انتزاع می‌کنیم و به این مفهوم تصور وجود عینی می‌گوییم نه اینکه وجود و تحقق خارجی در ذهن بیاید.<sup>۱</sup>

۱. اکنون به پاورقی استاد در همین قسمت توجه فرمایید:

ولأننا لانسلم أن التصور هو الكون في الذهن، وذلك على وجهين: الأول أن الكون في الذهن يختص بالماهية، فإن كونها لا يتحقق إلا في الذهن، وأما الوجود فكونه هو عينه الخارجي، وليس الذهن موطنه إلا بحسب نظره أي ما يأتي في الذهن من الوجود هو تصور الوجود العيني لا كونه و تحققه في الذهن نحو أن الكلام صورة العلم، ولذا قال المحقق الطوسي في زيادة الوجود على الماهية: فزیادته فی التصور (ص ۲۷، بتصحيح راقم) ولم يقل: فزیادته فی الذهن. هذا ما أفاده المحتال السبزواری فی تعلیقه منه علی الفرد (ص ۱۳، ط الناصري).

اکنون به ترجمه بخشی از کلام استاد می‌پردازیم: وجه دوم اینکه، تصور علم است؛ زیرا علم یا تصور است و یا تصدیق، و برخی همانند فخر رازی در برخی از سخنان خویش بر این رفته است که علم اضافه است، چنانکه در شرح محقق طوسی بر فصل هفتم از نمط سوم اشارت، و در فصل یازدهم از قسمت اول از مرحله دهم اسفار، در آن جایی که بعد از نقل سخن خواجه چنین فرمود: عجب از اینکه موسوم به امام است که چگونه پای وی در باب علم لغزید به طوری که چیزی را که کمال هر زنده و فضیلت هر صاحب فضل و نوری است که بدان انسان به مبدأ و معادش راه می‌یابد اضعف اعراض و انقص موجودات دانستند که استقلالی وجودی ندارد (یعنی از باب اضافه

بنابراین مفاد وجه اول آن است که ما ماهیت را تصور می‌کنیم، ولی از وجود خارجی و ذهنی آن ذهول داریم، پس این علم به ماهیت علم بسیط است و با علم مرکب، که بعداً با نظر دیگر به ماهیت حاصل می‌شود، تفاوت دارد و این ذهول علامت دوگانگی ماهیت و وجود است. در «لایقال» مستشکل چون توجه به معنای تصور و تفاوت آن با «کون ذهنی» ندارد، آن دو را یکی پنداشته و اشکال کرده است که تصور ماهیت همان کون ذهنی است، در حالی که ما بیان کردیم که در «زیاده فی التصور» نکته‌ای خوابیده است که بیان شد، و این یک وجه بود.

وجه دیگر: در شرح اشارات، که یکی از مآخذ بسیار سنگین و شریف این کتاب است و تحقیقات عمیق و انیق این کتاب مورد استناد است، در بحث علم و ادراک (در نمط سوم، فصل هفتم) بیان شد که بین علم نفس و علم حق سببانه تفاوت است. علم باری را در نمط هفتم آورده، ولی علم نفس در نمط سوم آمده است. فخر رازی در ادراک و علم، به اضافه قائل شده است؛ یعنی علم از دیدگاه وی انتساب انسان به خارج است، همان گونه که شخص با شخص دیگر مواجه می‌شود، و یمین و یسار، که از اضافات هستند، در اینجا تحقق می‌یابد، علم نیز از چنین مقوله‌ای است نه اینکه «کون الشیء فی الذهن» باشد. لذا آخوند در بحث اتحاد عاقل و معقول از وی تعجب می‌کند که چگونه گوهری که انسان به وی می‌بالد و ارزش انسان به آن است و همه خواهان و طالب آنند از اضعف مقولات است؟ «و العجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صارت الشیء الذي به کمال کل حی و فضيلة کل ذي فضل و نور الذي يهتدي به الإنسان إلى مبدئه و معاده عنده من أضعف الأعراض و أنقص الموجودات؟»

→ دانسته است.

گویم: فخر رازی در مباحث مشرقیه (ج ۲، ص ۳۵۱، چاپ حیدرآباد دکن) تصریح کرده است که، علم اضافه نیست، بلکه صفتی حقیقی است. سخن وی این است: و ما بین کردیم که حقیقت علم تنها اضافه نیست، بلکه به حصول صورتی مساوی با ماهیت معلوم در عالم تمامیت می‌یابد پس علم صفتی حقیقی است. این بود ترجمه حاشیه جناب استاد «مقرر».

جناب قزوینی رحمته می فرمود: فخر رازی آن استقامت فکری خواجه رحمته را نداشته است. وقتی کتاب اشارات را باز می کنیم به جای مرکب می بینیم که خواجه سرب مذاب ریخته است. از بس کلمات وزین و سنگین و حساب شده است، ولی فخر رازی خیلی تلون دارد. بعد که به مبحث علم می آییم می بینیم علم به معدومات را مسلک اضافه نمی تواند توجیه کند و در مباحث مشرقیه<sup>۱</sup> از قول به اضافه عدول می کند و می گوید: «و اما العلم فقد بینا أن حقیقه لیست مجرد إضافة فقط، بل إنما يتم بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقیقه» ولی در اربعین و شرح اشارات تصریح به اضافه بودن علم کرده است.

پس این عبارت لا نسلم أن التصور هو الكون في الذهن متحمل دو وجه از معناست: ۱. اینکه مثل فخر رازی و اتباع وی علم را اضافه بدانند، در این صورت نشستن صورت علمیه در ذهن بی معناست.

و إن سلم قبل الدلیل اگر بگوییم تصور کون ذهنی است این امری ضروری و بدیهی نیست و دلیل می خواهد تا اثبات این معنا نماید. و إن سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوّره اگر ضروری بودن آن پذیرفته شود و دلیل بر آن نخواهیم تصور شیء امری بسیط بوده و مستلزم تصور تصور، که علم مرکب است، نیست.

و عبارة الأكثرين أنا قد نتصور الماهية ونشك في وجودها العيني والذهني این مطلب زیادت وجود بر ماهیت در کشف المراد علامه و متن آن تجرید آمده است. تصور ماهیت می نمایم، اما در وجود عینی و ذهنی اش تردید داریم، پس وجود غیر از ماهیت است. این مطلب در وجه پنجم عبارت اکثری است و با تقریری که ما از وجه پنجم کردیم و گفتیم: «و منها الانفكاك في التعقل فإنا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها لا الخارجي ولا الذهني» تفاوت دارد. پس کلام ایشان نارساست و لذا فرمود: فيرد عليها الاعتراض بأنه لا يفيد المطلوب، لأنّ حاصله إنا ندرك الماهية تصوّراً ولا ندرك

الوجود تصدیقاً، و هذا لا ینافی الاتحاد و لا یتلزم المغایرة بین الماهیة و الوجود لعدم اتحاد الحدّ الأوسط فی القیاس. این برهان زیادت وجود بر مطلب را دلالت ندارد، زیرا حاصل این وجه آن است که ماهیت را به تصور ادراک می کند، ولی وجود را به تصدیق ادراک نمی کند. و شک فرع بر تصور است، زیرا شک تصور بدون اذعان است پس اینکه فرمودید شک در وجود صورت ذهنی داریم؛ یعنی تصور داشته و اذعان نداریم و تصدیق به آن موجود نیست. «تصور الماهیة» تصور ماهیت است، و «نشک»، یعنی اذعانی به آن نداریم. پس تصور ماهیت با عدم اذعان به وجود دو امر غیر مرتبط به هم هستند و نسبتی با همدیگر ندارند، پس نتیجه ای از آن عاید شما نمی شود، تا از آن غیریت وجود و ماهیت را بفهمید. بنابراین منافی اتحاد نیست و مغایرت بین ماهیت و وجود را به دنبال ندارد، زیرا حدّ اوسط در قیاس یکی نیست؛ مثلاً در این قیاس: «الماهیة مدرکة بالتصور»، «و الوجود مدرکة بلا تصدیق» این قیاس حدّ وسط مکرر ندارد تا محمول اکبر را با اصغر بار کند.

فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا تدلّ إلا علی أنّ المعقول من الوجود غیر المعقول من الماهیة. مراد از «معقول من الوجود»، یعنی مفهوم وجود و مفهوم ماهیت با همدیگر مغایرت دارند. اینکه فرمود: «بعد تمامها» مثل اشکالی است که بر وجه اول کرده. وجه اول این بود: «حمل الماهیات و ذاتیاتها علیها غیر مفید» در اشکال فرمود: حمل مفید است و تفاوت به اجمال و تفصیل بوده و همین مغایرت تک مجوز حمل است. مع أنّ المطلوب عندهم تغایرهما بحسب الذات و الحقيقة. در ردّ ابوالحسن اشعری، که وجود را عین ماهیت می داند، باید ثابت شود که در خارج وجود اصیل است و ماهیت انتزاعی است و جز این مطلوب ثابت نمی شود. اولاً تری أنّ صفات المبدأ الأعلى عند أهل الحقّ متغایرة بحسب المفهوم، واحدة بحسب الذات و الحیثیة همه صفات حق به وجود احدی موجودند گرچه از جهت مفهومی با همدیگر تغایر دارند. این بحث در الهیات می آید. در منظومه فرمود:

## والأشعري بالزيادة قائله و قال بالنيابة المعتزلة

اشعری به صفات زاید بر ذات قائل است، ولی معتزله به نیابت صفات از ذات قائل شدند. پس اهل حق در باب صفات قائل به عینیت صفات با ذات شدند و بدون تعصب، که در جایگاه علم و اندیشه روانیست و از مردم بی برهان است، در بین فرق اسلامی تنها فرقه‌ای که بر طبق جوامع روایی و سیره سنیة سلف صالح مشی می‌کنند فرقه امامیه‌اند که به عینیت صفات با ذات قائل بوده و هیچ کدام از دو مسلک در باب صفات را نپذیرفتند. لَأَنَّ حَيْثِيَّةَ الذَّاتِ بَعَيْنُهَا حَيْثِيَّةٌ جَمِيعُ صِفَاتِهِ الْكَمَالِيَّةُ كَمَا سَيَجِيءُ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، زیرا حیثیت ذات عین حیثیت صفات کمالی است، چنان که در الهیات بیاید.

## فصل بیست و دوم: اتحاد الوجود بالماهية

الفصل ۲۲: في إثبات أن وجود الممكن عين ماهيته خارجاً و متحد بها نحواً من الاتحاد.\* جای فصل ۲۱ و ۲۲ در مباحث مشرقیه عوض شده است. در مباحث مشرقیه، فصل ۲۱، فصل چهارم است و عنوان فصل این است: «الفصل الرابع: في بيان أن الوجود خارج عن الماهية» و عنوان فصل ۲۲ چنین است: «الفصل الثالث: في أن الوجود زائد على ماهيات الممكنات».<sup>۱</sup>

در تجرید العقائد جناب خواجه طوسی هر دو فصل را یک کاسه کرده است و چنین فرمود: «المسألة الثالثة: في أن الوجود زائد على الماهيات.»

\* درس صد و شصت و هشتم.

۱. مراد آن است که مفاد فصل سوم همان مفاد فصل ۲۲ است، و الا از جهت عنوان، آن دو قریب به هم هستند، و به همین لحاظ جناب استاد در ابتدای درس همین تذکر را بیان فرمودند، ولی چون دو عنوان مطابق با همدار بود و نیز کتاب مباحث در دسترس نبود، در بین درس ترتیب مباحث را همانند ترتیب همدار می‌داند. در هر صورت ترتیب در مباحث غیر از ترتیب همدار است و تقدیم و تأخیر شده است. با مراجعه به متن مبحث مطلب واضح است. پس نظر اولی جناب استاد مطابق با واقع است «مقرره».

در آنجا هفت وجه آورده، و فخر رازی پنج وجه آورده و فرمایش‌های آخوند مأخوذ از مباحث مشرقیه است. در بحث قبل زیادت وجود بر ماهیت در عقل سخن گفته شد، ولی اکنون در عینیت خارجی آن دو سخن می‌رود، بنابراین بهتر آن است که دو عنوان جداگانه برای این دو مطلب قرار داده شود. در هر صورت قیاس عبارات ایشان و نیز دقت در سخنان و چگونگی نظر داشتن عبارات متأخرین به متقدمین مفید است:

**فصل ۲۲: فی إثبات أن وجود الممكن عين ماهيته خارجاً و متحداً بها نحواً من الاتحاد.** در بحث گذشته در مقابل اشعری، که وجود را عین ماهیت می‌دانست، اقامه ادله شد که آن دو در تصور غیر همند و اگر وجود و ماهیت عین همدیگر باشند لازم می‌آید که همه چیز یک چیز باشند و کثرات برداشته شوند، و چون وجود کثرت بدیهی است پس عینیت وجود و ماهیت باطل است. بنابراین در عنوان یک حاشیه و زیرنویسی لازم است به اینکه «إِنَّ وجود الممكن عين تحقق ماهيته خارجاً» و ألا وجود عین ماهیت نیست، بلکه وجود عین تحقق ماهیت است، زیرا غیریت وجود و ماهیت در جواب اشعری بیان شد.

کلمه «متحداً بها نحواً من الاتحاد» در گذشته بیان شد که، این اتحاد اتحاد خاصی است و آن اتحاد متحصل با لامتحصل است. این اتحاد شبیه اضافه اشراقی است. در اضافیه مقولی مضاف و مضاف الیه لازم است و اضافه، نسبت بین آن دو است؛ مثل هذا قریب من هذا، که قرب و بعد طرفین می‌خواهد. اما در اضافه اشراقی، که اضافه حق سبحانه به موجودات است، دو چیز مستقل به همدیگر اضافه نمی‌شوند؛ این گونه نیست که واجب الوجود چیزی باشد و در مقابل وی واحدی دیگر به نام ممکن باشد و واجب به او اضافه شود تا واحد عددی بر واجب صادق باشد. لذا فرمودید که وجودات آنها آیات و تجلیات یک حقیقت واحده‌اند، و انتساب وجودات ماسوی الله به وجود صمدی به نحو اضافه اشراقی بوده و اضافه‌ای یک جانبه است که دو طرف نمی‌خواهد. پس این اضافه، همان افاضه و انتسابی یک جانبه است. بحث ما در اتحاد

وجود با ماهیت همانند اضافه اشراقی یک جانبه است. پس نحوه اتحاد آن دو اتحادی یک طرفی است و آن طرف هم وجود است و ماهیت لا متحصل است و چیزی نیست که به چیزی ضمیمه شده باشد، بلکه عقل ماهیت را لحاظ می کند؛ مثل دریا و امواج دریا، که شکن آب هستند، وقتی به آب و امواج نگاه می کنیم شکن آنها را عقل لحاظ کرده، پس خیزاب، یعنی آب برخاسته چیزی جز آب نیست، نه اینکه چیزی با آب ضمیمه شده باشد، پس تلفیق و ترکیب بین شکن و آب نیست، پس این نحوه از اتحاد، اتحادی یک جانبه است.<sup>۱</sup> اکنون به دلیل آن پردازیم: لَآ تَهْ حَيْثُ بَيْنَا أَنَّ الْوُجُودَ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِي، لَا الْإِنْتِزَاعِي الْمَصْدَرِي الْعَامَّ، مِنَ الْأُمُورِ الْعَيْنِيَّةِ وَجُودَ خَارِجِي وَعَيْنِي وَجُودِي حَقِيقِي است، ولی آن معنای انتزاعی وجود، که معنای مصدري وجود به نام وجود اثباتی بود، مراد نیست. مراد از وجود اثباتی این است که اثبات این مفهوم در وعای ذهن است؛ یعنی نفس آن را در ذهن اثبات کرده و یکی از منشآت ذهن است، چنین معنایی ذهنی و مخلوق ذهن است، پس «مخلوق لکم مردود إليکم». ولی مراد از وجود، وجود عینی خارجی است، اما همین وجود خارجی خیزاب و موجی از وجود است، پس حد پیدا کرده است، و این حد همان ماهیت است. پس وجود متحصل و متعین و متحقق است، ولی ماهیت مبهم و لا متحصل است. اکنون بیان می کنیم که اگر آن دو متحد نباشد چه محذوری دارد: قُلُوْا لَمْ يَكُنِ الْوُجُودُ الْإِمْكَانِي مَتَّعِدًا بِالْمَاهِيَةِ الْمُمْكِنَةِ اتِّحَادُ الْأَمْرِ الْعَيْنِيِّ مَعَ الْمَفْهُومِ الْإِعْتِبَارِيِّ أَكْرَ وَجُودِ امْكَانِي این نوع از اتحادی که گفته آمد با ماهیت نداشته باشد؛ یعنی اتحاد وی با ماهیت اتحاد امر متحصل و لا متحصل و اتحاد امر عینی با مفهوم اعتباری نباشد، محذور دارد. مراد از مفهوم اعتباری اعتبار صرف نیست، بلکه به معنای غیر متأصل با واقع است. پس اگر ماهیت امری متأصل و وجود نیز امری متأصل باشد محذور آن این است که، وجود، یا عین ماهیت است و یا جزء آن پس وجود مثل جنس و فصل ماهیت می باشد پس

۱. استاد در پاورقی اسفار مصحح خویش فرمود: مثل اتحاد بعد جوهری و بعد عرضی، یعنی جسم تعلیمی.

وجود مثل حیوان و ناطق جزء انسان است، و قبلاً بطلان آن بیان شد، و یا وجود زاید بر ماهیت و عارض بر آن است و این شق هم محال است، زیرا ماهیت باید تحقق داشته باشد تا واجد عرض باشد، چون قاعده فرعیت می گوید: عارض، فرع بر وجود معروض است، پس یا ماهیت به همین وجود عارض موجود است، در این صورت دور لازم می آید و یا ماهیت به غیر این وجود موجود می شود پس در رتبه قبل وجودی دیگر دارد در این صورت تسلسل لازم می آید و علاوه بر تسلسل این فرض مستلزم اثبات مدعا، یعنی عینیت وجود با ماهیت است، زیرا قیام همه وجودات عارض بر ماهیت نیازمند وجود داشتن ماهیت به وجود غیر عارض است و مراد از وجود غیر عارض همین عینیت وجود با ماهیت است، لذا فرمود: لکان إمّا نفس الماهیة بحسب المفهوم او جزءاً منها كذلك، و قد تبین بطلانه اتفاقاً و عقلاً لإمكان تصوّرها مع الغفلة عن وجودها، و لغير ذلك من الوجوه المذكورة. پس وجود نه نفس ماهیت است و نه جزء ماهیت، زیرا در ردّ اشعری عینیت وجود با ماهیت را رد کردیم. پس «بالاتفاق» عینیت وجود با ماهیت و نیز جزء بودن آن برای ماهیت رد شده است، چنان که عقلاً نیز بطلانش مبرهن، و ادله ای بر ردّ این دو فرض آورده شده است. توجه دارید که این فصل و فصل قبل با همدیگر قریب هستند، لذا در دلیل همدیگر ملحوظند. «لإمكان تصوّرها» أي تصور الماهیة «مع الغفلة عن وجودها» أي وجود الماهیة. در آنجا گفته شد که با تصور ماهیت غافل از وجود آن هستیم، لذا اندکی بعد می پرسد: آیا این چنین ماهیتی دارای وجود است؟ پس از تصور عنقا می پرسد: آیا این عنقا موجود است؟ پس در این پرسش نظر به وجود خارجی عنقا دارد، و اگر از او بپرسید: مراد از وجود عنقا چیست؟ می گوید: مرادم این است که آیا این وجود خارجی دارد؟ اکنون که توجه پیدا کرده متوجه وجود ذهنی عنقا شده و می گوید: پس عنقا وجود ذهنی دارد، ولی وجود خارجی ندارد. پس اینکه دیروز بیان کردیم که وی با تصور عنقا از وجود ذهنی و خارجی آن غفلت دارد، مراد همین بود.

اکنون فرض زاید بودن وجود بر ماهیت را مطرح می‌کند: أو زائداً علیها قائماً بها  
 فی الأعیان قیام الصفة بالموصوف اکنون که وجود عین و یا جزء ماهیت نیست، پس در  
 خارج زاید بر ماهیت است، در این دو صورت تلفیق از دو چیز صورت گرفته: یکی  
 موصوف و معروض و دیگری صفت و عارض، مثل جسم و بیاض که بیاض وجود  
 فی نفسه و محمولی دارد و جسم نیز وجودی فی نفسه و محمولی دارد، پس دو چیز  
 متحقق در خارج با همدیگر به صورت عرض و معروض ترکیب و تلفیق شده‌اند.  
 اکنون موصوف باید محقق باشد تا صفت بر او عارض شود لذا فرمود: و قیام الشيء  
 بالشيء و ثبوته له فرع قیام ذلك الشيء لا بما يقوم به و ثبوته فی نفسه.

«الشيء» عارض و صفت «بالشيء» موصوف است. و ثبوت عرض برای معروض  
 مثل بیاض برای جسم متوقف بر وجود و تحقق و قوام موصوف و معروض است،  
 زیرا قیام عرض بر معروض فرع بر تحقق فی نفسه معروض است، لا بما يقوم به نه  
 اینکه معروض متکی بر عارض باشد، زیرا این امر سر از محال در می‌آورد. و ثبوته فی  
 نفسه عطف بر «ذلك الشيء» است؛ یعنی اگر این طور می‌فرمود ما در زحمت نبودیم:  
 «فرع قیام ذلك الشيء و ثبوته فی نفسه لا بما يقوم به» «لا بما» (عارض و صفت و مانحن فیه،  
 یعنی وجود) يقوم (وجود و عارض) به (به موصوف و ماهیت) پس ماهیت باید خودش در  
 رتبه قبل قیام داشته باشد نه به وجود عارض، که قائم به ماهیت است، قیام داشته باشد.

اکنون متفرع بر منفی در همین جمله «لا بما يقوم به» فرمود: فیلزم تقدّم الشيء علی  
 نفسه أو تکرر أنحاء وجود شيء واحد من حیثية واحدة مراد از «حیثية واحدة» حیثیت  
 خارج است، زیرا بحث ما در وجود خارجی است. شرح این محذور اینکه، اگر وجود  
 عارض بر ماهیت باشد، ماهیت باید متحقق باشد تا وجود بر وی عارض باشد، پس  
 تحقق این ماهیت اگر بر همین وجود باشد؛ به عبارت دیگر اگر ماهیت بر وجود  
 عارض قائم باشد، پس پیش از تحقق ماهیت، وجود ماهیت محقق است تا ماهیت بر  
 او قائم باشد. بنابراین «تقدّم الشيء علی نفسه» می‌شود، پس ماهیت وجود نگرفته باید

در رتبه قبل موجود باشد. یا اینکه ماهیت به وجود دیگری غیر از این وجود عارض موجود است تا قاعده فرعیت منتهی نشود و وجود عارض بر ماهیت موجود قائم باشد، در این صورت ماهیت چند وجود پیدا می‌کند. پس «تکرر أنحاء وجود شیء واحد» از حیثیت خارج می‌شود؛ یعنی یک شیء خارجی مثل ماهیت دارای چند وجود می‌شود؛ وجود عارض و وجودی که ماهیت قبل از آن به این وجود مستحق است.

و کلاهما ممتنعان هم تقدم الشيء على نفسه و هم تكرر وجودات یک شیء در خارج محال است. لأن ما لا کون له في نفسه لا يكون محلاً لشيء آخر. «لأن» دلیل «فلیزم تقدم...» است. «ما»، یعنی ماهیتی که وجود فی نفسه ندارد، ممکن نیست که محل برای شیء دیگر، یعنی عارض (در اینجا، یعنی وجود) گردد. اکنون دو محذور «تقدم الشيء» و «تکرر» را بیان می‌کند. «فکون الشيء» پس وجود ماهیت یا به وجود عارض است و یا به وجود دیگری، لذا فرمود: فکون الماهية الشيء إما بالوجود العارض فیلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض بنابراین طبق قاعده فرعیت اولاً، باید ماهیت موجود باشد پس از آن عارض (یعنی وجود) بر او عارض شود، پس وجود ماهیت و معروض به همین وجود عارض مستقدم است در این صورت چون وجود معروض باید بر وجود عارض مقدم باشد پس «تقدم الشيء على نفسه» شده است.

یا وجود و کون ماهیت به وجود دیگری مستقدم است: و إما بوجود آخر فیلزم المحذور الثاني أي تكرر أنحاء وجود شیء واحد من حیثية واحدة و ینجزّی إلى التسلسل في المترتبات من الوجود المجتمعة. اکنون که معروض و ماهیت به وجودی غیر از این وجود عارض مستحق است نقل کلام به آن وجود می‌کنیم، آن وجود هم عارض بر ماهیت است باز ماهیت معروض بوده و در رتبه قبل باید مستحق باشد. پس به وجود دیگری غیر از این وجود (دوم) مستحق است و این سلسله به ترتیب پیش می‌رود و

چون اکنون وجود بر ماهیت متکی است پس این سلسله مجتمع (بالفعل) است پس این تسلسل باطل است. و هذا التسلسل مع امتناعه بالبراهین و استلزامه لانهضار ما لا یتناهی بین حاصرین، الوجود و الماهیه، یستلزم المدعی «براهین امتناع تسلسل شامل این مورد می شود، زیرا شرایط تسلسل محال را داراست، و این تسلسل مستلزم انحصار ما لا یتناهی، یعنی وجودات متکرر غیر متناهی بین دو حاضر (وجود و ماهیت) است؛ زیرا در خارج ماهیت به وجود متحقق است و این وجودات بین ماهیت و وجود محصورند، و با وجود این این تسلسل مستلزم مدعا نیز است؛ یعنی خود تسلسل محال بودن وجود معروض را در کنار وجود عارض محال می داند، ولی با این اوصاف مدعای ما را نیز ثابت می کند، زیرا در خارج وجودات متحققند، پس اگر ماهیت وجودات متکرر هم داشته باشد باز در خارج موجود است، چون روشن است که در خارج موجود متحقق داریم. این همه موجودات، وجود یافته ها و منشأ اثرها در خارج داریم، پس گرچه تسلسل باطل است، ولی به فرض اگر هم ماهیت وجودات متکرر داشته باشد باز مدعای ما ثابت است؛ زیرا در خارج وجود متشخص و متعین داریم، پس این وجود متشخص و متحصّل متکای همه و پشتوانه همه وجودات است. پس دوباره حرف منتهی به اثبات وجود متحقق در خارج می شود پس این تسلسل ولو باطل است. با وجود این مستلزم مدعا نیز هست لذا فرمود: و هذا التسلسل مع امتناعه... یستلزم المدعی و هو کون الوجود نفس الماهیه فی العین، زیرا این وجودات متکرر هر چه هستند در خارج به همین وجود متکی هستند، لأنّ قیام جمیع الوجودات العارضه لها بحیث لا یشدّ عنها وجود عارض یستلزم وجوداً لها غیر عارض و إلا لم یکن الجمیع جمیعاً. پس هر چه وجودات گوناگون و متکرر داشته باشیم، ولی همه در خارج به ماهیت تکیه دارند پس قیام همه وجودات عارض بر ماهیت، به طوری که هیچ کدام از وجودات عارض از آن بیرون نباشد، مستلزم آن است که ماهیت وجودی غیر از وجودات عارضه داشته باشد، پس این وجود دیگر عارض

نیست، بلکه متأصل بوده، و کون اصیل است، و همه این وجودات باید به این وجود اصیل منتهی شوند، پس اگر همه وجودات عارض بخواهند موجود شوند راهش منتهی شدن به این وجود اصیل است. و اگر وجود عارضی از بین این وجودات عارض غایب شود و بخواهیم این وجود عارض را از جمع آنها به ماهیت بدهیم تا پشتوانه آنها شود، ممکن نیست، زیرا بالاخره این وجودات عارض، باید بر ماهیت متحقق عارض شوند و ماهیت متحقق باید وجودی اصیل داشته و این وجود عارض نیز همانند سایر وجودات عارض، نمی تواند چنین وجودی باشد. پس اگر فرض کنیم این وجود نیز عارض است، پس باز منتهی به تحقق خارجی نشده است و وجود منشأ آثار در خارج منتهی شده است، پس این عارض هم باید از جمله وجودات عارضه به شمار آید، و برای ماهیت باید فکری دیگر کرد و به او وجودی اصیل غیر عارض داد. لذا فرمود: «یستلزم لها وجود غیر عارض»<sup>۱</sup> و الا از همه وجودات عارضه این وجود عارض کم می شود، در حالی که قاعده ما می گفت: همه وجودات عارض باید متکی به وجود اصیلی شوند. مرحوم آخوند این کلمات را خلاصه کرده است، والا در فصل پنجم باب اول در مباحث مشرقیه<sup>۲</sup> قال و قبل فراوان در آن شده است. در هر صورت اگر وجود در خارج با ماهیت عینیت نداشته باشد و عارض باشد، آیا این عارض و این صفت و به عبارت دیگر این وجود، بر روی معروض، یعنی ماهیت معدوم رفته است و یا بر روی ماهیت موجود؟ اگر بر روی ماهیت موجود رفته است اول کلام است، و اگر بر روی ماهیت معدوم رفته چگونه معدوم منشأ اثر شده و محلی گردیده که بتواند وجود بر روی آن بنشیند، تا از مجموع وجود و ماهیت یک شخص متحصل پدید آید. پس این تناقض است، زیرا معدوم با وجود جمع شده است. لذا فرمود: لو قام الوجود بالماهیة المعروضة إما معدومة فیتناقض و یا اینکه ماهیت موجوده است در این صورت دور و تسلسل می شود: او موجوده فیدور او یتسلسل. مجیبی به این برهان پاسخ می دهد، ولی

مرحوم آخوند این پاسخ را غیر نافع می‌داند پس «والجواب» مبتدا «غیر نافع» خبر آن است. ایشان در جواب می‌گویند: چگونه نتوان وجود را بر ماهیت عارض کرد، در حالی که همین مطلب در باب بیاض هم می‌آید. توضیح اینکه، آیا بیاض بر جسم سپید عارض می‌شود و یا بر جسم سیاه؟ اگر بیاض را بر جسم ابیض طاری می‌کنید این صحیح نیست، زیرا هنوز بیاض نیامده است تا جسم ابیض شود، ولی اگر بگویید، ما بیاض را بر جسم اسود طاری و عارض می‌کنیم در این صورت تناقض لازم می‌آید. پس همان گونه که شما در پاسخ ایشان می‌گویید که ما بیاض را نه به جسم ابیض و نه به جسم مقید به سواد اسناد می‌دهیم، بلکه به جسم من حیث هو اسناد می‌دهیم، در اینجا نیز پاسخ ما همان است که وجود نه بر ماهیت معدومه و نه بر ماهیت موجوده عارض نشده است، بلکه بر ماهیت من حیث هی عارض شده است. آخوند در تقریر جواب قائل فرمود: و الجواب بأنّ قیامه بالماهية من حیث هی لا بالماهية المعدومة لیلزم التناقض، و لا بالماهية الموجودة لیلزم الدور أو التسلسل، كما أنّ قیام البیاض لیس بالجسم الأبيض و لا بالجسم إلاّ أبيض لیلزم إمّا التناقض و إمّا الدور أو التسلسل، بل قیامه بالجسم من حیث هو. مرحوم آخوند فرمود: این جواب غیر نافع است، زیرا قیاس ما نحن فيه با جسم و عوارض آن قیاس مع الفارق است؛ در آنجا جسم با قطع نظر از عوارض خود تحصیل و تحقیق دارد. پس تحقق جسم منوط به تحقق بیاض و سواد نیست، بلکه جسم خود تحصیل بدون عوارض دارد، ولی در ما نحن فيه ماهیت معروضه بدون عارض تحقق فی نفسه ندارد، بلکه به همین عارض تحقق دارد.

به همین جهت مرحوم آخوند فرمود: والجواب... غیر نافع؛ لأنّ الماهية من حیث هی هی مع قطع النظر عن الوجود و العدم لیس لها تحصل فی الخارج إلاّ باعتبار وجودها أي وجود الماهية لا سابقة علیه در نسخه قبلی «سابقاً» دارد و آن غلط بدی است. ضمیر «علیه» به وجود بر می‌گردد، أي الماهية سابقة على الوجود. بنابراین ماهیتی که قائم به عارض خود می‌باشد، پیش از عروض این عارض چگونه باید تحقق داشته باشد؟

بنابر این فلا يجوز أن یثبت لها، أي للماهیة فی الخارج شیء من هذه الجهة أي من حیث هی هی. پس ماهیت من حیث هی هی قیاس با جسم من حیث هو نمی شود، زیرا در آنجا جسم من حیث هو تحقق دارد، ولی ماهیت بدون عارض تحصیل ندارد. البته ماهیت در وعای ذهن قبل از وجود در نظر گرفته می شود، ولی این در خارج نیست پس هر چه در خارج عارض بر ماهیت می شود باید بعد از تحصیل ماهیت باشد بل کلّ ما یعرضها من هذه الجهة أي من حیث هی هی یكون من لوازمها الانتزاعیة التي لا وجود لها أي لوازم فی العین. البته ماهیت در وعای تقرر ذهنی خود با صرف نظر از وجود خارجی دارای لوازمی است که همانند خود ماهیت انتزاعی بوده و بدون وجود خارجی بر ماهیت عارض می شوند. این لوازم و عوارض در عروض خود بر ماهیت متوقف بر تحصیل عینی ماهیت نیستند؛ مثل زوجیت برای اربعة و امثال آن، اما عوارض و آثاری که منشأیت آثار داشته باشد بدون تحقق ماهیت بر ماهیت عارض نمی شوند. پس بیاض و سواد و نیز خود وجود از جمله عوارضی هستند که اعتباری و انتزاعی نیستند لذا به تحقق موضوع نیاز دارند، پس ما نحن فیه با باب جسم من حیث هو، که با صرف نظر از عارض موجود است و تحصیل دارد، قیاس نشود، لذا فرمود: بخلاف الجسم من حیث هو، أي مع قطع النظر عن البیاض و اللابیاض، فإنّه موجود فی الخارج بهذه الحیثیة وجوداً سابقاً علی وجود البیاض و مقابله. جسم با قطع نظر از بیاض و لا بیاض در خارج من حیث هو وجودی سابق دارد. مقابل بیاض سواد است.

اکنون بین عارضی همانند وجود با عوارض دیگر تفاوت می گذارد، زیرا ثبوت جسم برای بیاض متوقف بر بیاض جسم نیست، بلکه متفرع بر وجود جسم است و لذا در همه اوصافی که همانند بیاض هستند و نیز در همه موصوف هایی که همانند جسم تحقق دارند، چنین است؛ یعنی عروض آن صفت بر حصول آن صفت در موصوف نیست، لذا فرمود: و أيضاً ثبوت البیاض للجسم لیس فرع بیاض الجسم بل فرع وجود الجسم، و کذا ثبوت کلّ صفة، بیاضاً أو غیره غیر بیاض لکلّ موصوف، جسماً أو

غيره غير جسم يتفرع أي يتفرع الثبوت على ثبوت الموصوف في نفسه، لا حصول تلك الصفة. به همین خاطر در آنجا توقف الشيء على نفسه و تسلسل لازم نمی آید. برخلاف ما نحن فيه که ثبوت وجود برای ماهیت متوقف بر وجود ماهیت است لذا تقدم الشيء على نفسه و نیز تسلسل می شود، لذا فرمود: بخلاف الوجود فإنه أي فإن الوجود لو كان صفة للماهية لكان وجود الماهية متوقفاً على وجودها أي وجود الماهية فيتوقف الشيء على نفسه. فقياس الوجود لو كان صفة زائدة لشيء على سائر الصفات مغالطة؛ یعنی «فقياس الوجود على سائر الصفات» که «على سائر الصفات» متعلق به «قياس الوجود» باشد و «مغالطة» خبر برای «فقياس» است. مراد از «سائر الصفات» بياض و سواد برای جسم است.

اینکه فرمود: «لو كان صفة زائدة لشيء»، یعنی اگر بر فرض وجود صفت زاید بر ماهیت باشد؛ یعنی ما چنین فرضی را رد می کنیم، زیرا در خارج وجود اصیل است و ماهیت از آن انتزاع می شود، ولی اگر کسی چنین فرضی را بپذیرد بر وی اشکال می شود و قیاس وی با دیگر صفات صحیح نیست.

درباره این دو فصل اخیر، که با همدیگر مربوطند و به همدیگر کمک می کنند، باید چاره ای اندیشید و اگر این دو فصل، یک فصل به دو شعبه می شد، بهتر بود و زحمت کمتر می بود لذا در تحریر اسفار باید آن را در نظر داشت. ما قصد تحریر اسفار را داشتیم، ولی چون کار سنگینی بود، چند بار در صدد آن برآمدیم، دیدیم کار آسانی نیست، باید برای ما روشن باشد که آنها چه خون دلی خوردند، حرف زدن آسان است؛ ولی قلم در دست گرفتن و آوردن و بردن مشکل است.

### ادامه بحث در زیادت وجود بر ماهیت\*

بحث در این بود که زیادت وجود بر ماهیت بضرب من التعمّل العقلي و اعتبار

عقلی در وعای ذهن و تصور است، نه اینکه در خارج و در عین، آن دو از همدیگر جدا و گسیخته باشند، به اینکه در خارج دو امر متأصل و مستقل داشته باشیم، بلکه عقل به دلیل وسعت ملاحظه می‌تواند وجود و ماهیت را جدای از همدیگر در ذهن در نظر بگیرد و ماهیت را از همه انحاء وجود جدا کند و آن را مستقلاً در نظر بگیرد، گرچه در واقع وجود معروض و ماهیت عارض است، ولی در ذهن ماهیت را جداگانه در نظر گرفته و آن را معروض ملاحظه کرده و وجود را بر او عارض نماید.

فالحق كما سبق أنّ زيادة الوجود على الماهية في التصوّر، لا في العين که در فصل قبلی در آن بحث کردیم بأن يلاحظ العقل كلّاً منهما من غير ملاحظة الآخر و يعتبر الوجود منفصلاً در کتاب‌های چاپ سابق، به غلط «متصلاً» آمده است؛ یعنی عقل هر کدام را بدون دیگری ملاحظه می‌کند پس وجود را جداگانه در نظر می‌گیرد و يلاحظه معنی له اختصاص ناعت للماهیة، یعنی عقل، وجود را صفتی ملاحظه می‌کند که این صفت «له اختصاص»، یعنی دارای اختصاصی ناعتی برای ماهیت است پس ماهیت جدا در نظر گرفته می‌شود و وجود نیز جداگانه مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. آن‌گاه وجود را ناعت و صفت ماهیت قرار می‌دهد لا بحسب الخارج، زیرا به حسب خارج وجود و ماهیت از هم جدا و گسیخته نیستند و یک حقیقت می‌باشند کاتّصاف الجسم بالبیاض، یعنی همانند اتّصاف جسم به بیاض نیست تا تقدم وجودی ماهیت بر وجود لازم آید لیلزم تقدّمها علیه وجود بالوجود تقدّماً زمانياً أو ذاتياً» برخی از اعراض بر معروض خود تأخر زمانی دارند و معروض بر عرض تقدم زمانی دارد؛ مثلاً رنگ سیب اندک اندک از سبزی در حالت چغالگی به طرف سرخی می‌رود، پس موضوع، یعنی سیب بر رنگ سرخ تقدم زمانی دارد، گاهی تقدم معروض بر عارض تقدم ذاتی است، چنان‌که در اعراض لازمه است؛ مثل بیاض برای عاج و برف که تقدم زمانی برای عاج نیست به اینکه سفیدی به تدریج برای عاج حاصل شده باشد، بلکه صفت ذاتی عاج سفیدی است.

در هر صورت عروض وجود بر ماهیت در عین و خارج نیست تا لازم باشد که معروض، یعنی ماهیت در خارج متحقق باشد و پس از آن عارض، یعنی وجود بر وی عارض شود، تا لازم آید که ماهیت ذاتاً یا زماناً بر عارض خود مقدم باشد و در آن صورت محالات لازم آید قتلزم المحالات تقدم شیء بر خودش و تکرر انحای وجودش و تسلسل (بلکه اگر چنین تقدمی راست باشد، در وعای ذهن است و این تقدم مورد قبول ماست) بل غایة الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي و نلتزم ذلك در ذهن این تقدم مورد قبول است، ولی در خارج ماهیت که خود به وجود عارض قائم است چگونه می تواند معروض وجود واقع شود؟ و لذا ذهن و خارج باهمدیگر متعاکسند؛ آنکه در ذهن موصوف در خارج صفت است و برعکس، پس اشکالی ندارد که در تجزیه و تحلیل علمی و در وعای ذهن معروض مزبور مقدم بر عارض شود. لجواز أن يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني معها قبلاً در این باره مکرراً صحبت کردیم به اینکه ذهن این توانایی را دارد که ماهیت را با ذهن از نحوه وجود ذهنی و خارجی در نظر بگیرد، البته وقتی ذهن دوباره به خود ماهیت التفات کرد، منشأ خویش را، یعنی ماهیتی را که بالاحاظ در ذهن خلق کرده بود موجود ذهنی می یابد، زیرا از منشآت نفس است و با این ملاحظه وجود ذهنی را برای ماهیت ثابت می بیند. پس قبلاً ملاحظه ماهیت به صورت حرفی بوده است، ولی اکنون که به ماهیت ملاحظه استقلالی کرده و او را موجود در ذهن یافته این ملاحظه اسمی است. سابقاً «ما به ينظر» بوده، ولی اکنون خود وی «ما فيه ينظر» و ملحوظ بالذات است. پس قبلاً ماهیت مرآت خارج بود، ولی اکنون به خود ماهیت و خصوصیات و ذاتیات و جنس و فصل او نگاه می کند و چه بسا حکم کند که چنین چیزی در خارج قابل تحقق نیست، چنان که درباره معدومات، مثل اجتماع نقیضین و شریک الباری چنین حکمی می کند. پس با آنکه این معدومات را در ذهن وجود داده، ولی حکم می کند که اینها در خارج موجود نیستند. پس به حمل اولی ذاتی این

معدومات در خارج موجود نیستند، ولی به حمل شایع صنایع در ذهن تحقق داشته و موجودی ذهنی هستند. پس قبل از این ملاحظه هیچ ملاحظه‌ای در نحوه وجود ماهیت نبود، بلکه خود ماهیت با صرف نظر از همه آنها مورد نظر بود، نه اینکه ماهیت را خالی از وجود کرده و ملاحظه کند، بلکه عدم ملاحظه وجودین برای ماهیت است لذا فرمود: و ملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها، و إن كانت ملاحظة نحواً من الوجود الذهني، لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود، إذ لا يلاحظ ذلك الوجود، و إن كان هو نفس تلك الملاحظة به عنوان اسمی و استقلالی و حمل شایع صنایع فإن عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه با ملاحظه ماهیت هیچ چیز از دو وجود اعتبار نشده است و این عدم ملاحظه غیر از ملاحظه عدم وجود است فللعقل أن يصف الماهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها أي لا بحسب هذه الملاحظة، زیرا اگر به حسب این ملاحظه ماهیت را به وجود متصف کند، چون خود این ملاحظه نیز وجود است، بنابراین وجود عارض بر ماهیت موجود به این ملاحظه در ذهن عارض شده، پس ماهیت بدون وجود موصوف نگردید، بلکه ماهیت موجود موصوف قرار داده شد و وجود عارض بر آن شده است. پس دو وجود در اینجا برای ماهیت ثابت شده است. نقل کلام در آن وجود می‌کنیم و می‌پرسیم: عروض وجود بر ماهیت چگونه است؟ و تسلسل پیش می‌آید، اما قبلاً گفته شده که تسلسل در امور ذهنی سهل است، زیرا با قطع لحاظ، ساخته‌های ذهنی و تتالی و توالی وجودات، از هم متلاشی شده و تا بی نهایت نمی‌رود، پس اگر گفته شود که این ماهیت در ذهن وجود دارد و لوجوده وجود، و سؤال از وجود وی شود و همین طور پیش رود، می‌گوییم هر کجا ایستادید این تسلسل قطع می‌شود، و این تسلسل از ملاعبات خیال و بازی‌های آن است لذا فرمود: ثم إن اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

سخن دیگر: و من الناس من منع لزوم تقدّم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق قائلاً سخن این «ناس» به تعبیر آخوند آن است که به لحاظ، مسائل عقلی را

تخصیص بزنیم؛ مثلاً اگر معدود ماگر دو باشد  $۲ \times ۲ = ۴$  است، ولی اگر فرشته باشد دو ضرب در دو مساوی چهار نیست، در حالی که تخصیص در مسائل عقلی راه ندارد. این «ناس» آمده در باب قاعدة فرعیت تخصیص قائل شده و گفته است: تقدم موصوف بر صفت درباره وجود است لذا اگر وجود موصوف باشد باید بر صفتش مقدم باشد و باید قبلاً محقق باشد، ولی اگر ماهیت موصوف باشد و عوارض عوارض ماهیت باشند، لازم نیست که ماهیت موجود باشد و تقدم ماهیت بر عوارضش بالوجود لازم نیست، بنابراین رأساً این اشکال برداشته می شود، در حالی که باید به این قائل گفت این قاعدة قابل تخصیص نیست، بلکه در همه جا عروض عارض متفرع بر ثبوت معروض است، بنابراین معروض باید در ظرف اتصاف مقدم بر عارض باشد. نهایت از امر آن است که ظروف اتصاف با همدیگر تفاوت دارند، ولی از جهت ثبوت معروض در رتبه قبل از عارض، نمی توان به آن قاعدة تخصیص زد، لذا خواه در عوارض وجود و اوصاف آن و خواه در عوارض ماهیت و اوصاف آن، قاعدة به حال خود باقی است جز اینکه ظروف اتصاف تفاوت دارند. «علی الاطلاق» متعلق به «منع» است؛ یعنی منع علی الإطلاق. پس قاعدة مزبور به طور مطلق صحیح نیست، بلکه فقط درباره وجود صحیح است، ولی شامل ماهیت و عوارض آن نمی شود. قائل: إِنَّ ذَلِكَ فِي عَوَارِض الوجود دون الماهية. «ذلك» اشاره به «لزوم تقدم» است؛ یعنی لزوم تقدم معروض بر عارض در عوارض وجود است و نه در عوارض ماهیت. پس اگر ماهیت دارای عارضی باشد لازم نیست که ماهیت بالوجود مقدم باشد، بلکه تقرر ماهیت کافی است، در حالی که به قائل می گوییم، مراد از تقرر همان بالوجود است و تبدیل لفظ نمی تواند حقایق را برگرداند.

### وهم و فهم

قبل از اینکه به عبارت «وهم و فهم» برسیم لازم است درباره علم انسان به حقایق

اشیاء نکاتی بیان شود، آن گاه درباره مأخذ این بخش از کلمات آخوند و تشویش نسخ و عبارات آن سخن می‌گوییم. در این کتاب راجع به علم انسان به حقایق اشیا و نحوه دست‌یابی و ارتباط نفس به صور حقایق، که از آن به صور عقلیه تعبیر می‌شود، بحث خواهد شد. اکنون اولین مورد از این نوع بحث است.

در کتب عرفانی، مثل تمهید و فصوص، که باید طلاب قبل از ورود به اسفار آنها را هضم کرده باشند، تا با رسیدن به اسفار به راحتی مطالب را بفهمند مباحث صور عقلیه اشیا مطرح شده است. صور عقلیه در موطن علم به اصطلاح آقایان عرفا به اعیان ثابته شهرت دارد. قید «ثابته» قیدی احترازی و برای احتراز از اعیان خارجی است. اعیان ثابته، همان صور علمیه اشیا در صقع ربوبی‌اند، البته نه اینکه ذات حق سبحانه محل کثرات شده باشد، بلکه همه این صور به وجود احدی موجودند بدون اینکه این صور باعث کثرت در ذات شود. حکمای مشاء از اعیان ثابته به ماهیات تعبیر می‌کنند و عرفای اشراقی از آن به اعیان ثابته. بنابراین باید به فرهنگ قوم آشنا بود نه اینکه از کلمه اعیان ثابته آنها را دنبال کرد که پس معنای ثابته جز موجوده چیز دیگری است، زیرا آنها هم قائلند که اعیان ثابته، یعنی اعیان موجوده، ولی برای احتراز از اعیان خارجی، ثابته را اصطلاح کردند تا اشتباه نشود.

اصطلاح دیگر در کلمات حضرات عرفا، فیض اقدس و مقدس است. فیض اقدس، یعنی صور علمیه و اعیان ثابته و فیض مقدس، یعنی موجودات خارجی، یعنی هر چه از علم به عین آمده از قبیل فلک و ملک و عقل و انسان. در «فهم» چندان زحمتی نداریم و در آن از چگونگی علم انسان بحث می‌شود که آیا به نحو عکس و انعکاس است و یا به نحو رشح و یا نظایر آنها. در عکس، سخن این است که نفس ناطقه انسانی مرآت است که به اندازه سعه و ضیق و به صفا و کدورت و طهارت و عدم طهارت خود متن هستی را در خود منعکس می‌کند؛ مثل آفتاب که در آینه منعکس می‌شود لذا اگر بین مرآت و آفتاب حاجب باشد شعاعی در آینه منعکس

نمی‌شود، به همین خاطر اگر آفتاب حقایق و انوار صور عقلیه به مرآت نفس بتابد، از این تابش، عرض، شکل و شبح و صورت و عکس و مثال و سایه در موطن نفس ناطقه قرار می‌گیرد، پس این عکس به طور امر عارضی بر آینه نفس ناطقه قرار دارد و یا اینکه نور علم وقتی به نفس رسید عین نفس شده است. مراد از عین می‌تواند به هر دو معنای آن باشد؛ یعنی هم ذات نفس شود و نفس از آن ساخته شود و هم چشم نفس ناطقه شده و نفس با آن حقایق را دریابد. پس نفس ناطقه در این صورت با رسیدن به حقایق قوی‌تر و نورانی‌تر شده و درجه پیدا می‌کند ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾<sup>۱</sup>. این درجات اعتباری نیست، بلکه قلم و دهن وی سنگین‌تر، و آثار و صفات انسانی وی بیشتر می‌شود، پس این عکس، عکس عارضی بر معروض نیست، بلکه تعالی و ارتقای انسانی است که با غذای جوهر نورانی ارتقا پیدا می‌کند. همان‌گونه که جوهر جسمانی آب و نان از رستنی‌ها و یا از حیوانات وقتی غذای انسان شدند، بدن این غذا را عین خودش می‌کند، نه اینکه این غذاها عارضی و جدای از بدن باشد. در غذای معنوی هم علم، رزق روح و عین روح می‌شود و مراد از اعتلای روحی همین است، لذا بعدها اثبات می‌شود که علم عرض نیست، بلکه جوهر است و این جوهر مسانخ با جوهر نفس است، زیرا همان‌طور که بین غذای جسم و خود جسم، یعنی بدن مناسبت موجود است و آن دو هم سنخ هم هستند، بین غذای روح و خود روح مناسبت و سنخیت موجود است. پس بدن غذای مربوط به خویش را می‌گیرد و جان غذای مناسب و مسانخ خود را دریافت می‌کند، بنابراین انعکاسی که در اینجا می‌خوانیم مراد انعکاس شبح شمس در آینه نیست، که امری عارضی است، بلکه در اینجا جان ارتقای وجودی پیدا می‌کند. همین سخنان در نکته نهصد و پنجاه و یک هزار و یک نکته و به تفصیل در درس نوزدهم اتحاد عاقل به معقول آورده شده است. در کتاب اتحاد عاقل به معقول خیلی فکر و اندیشه به کار آورده، و ورزش شد.

نکته دیگر در باب تشکیک مراتب وجود است. تشکیک در مراتب وجود همان است که در اسفار خوانده داریم، که مرتبه‌ای از وجود ضعیف و مرتبه‌ای دیگر قوی است، اما معنای دیگری از تشکیک در کتاب‌های عرفا هست که به نام تشکیک در ظهور است. تشکیک در ظهور تشکیک در سعه و ضیق مظاهر است و نه تشکیک در خود وجود، زیرا وجود به عقیده آقایان عرفا یک حقیقت واحده شخصیه است، اما حکمای حکمت متعالیه حقیقت وجود را وحدت سنخی می‌دانند، لذا تشکیک در وجود، یعنی وجود با آنکه یک حقیقت است، ولی مراتب دارد. ولی این دو تشکیک در باب ماهیات نمی‌آید؛ آب و آب‌تر نداریم؛ زیرا طبیعت در همه افراد یک طبیعت است و در آنجا تواطی است، ولی همین آب در ظهور خود بسته به ظروف متعدد سعه و ضیق دارد: یک جا آب به لحاظ سعه ظرف به صورت دریا خود را نشان می‌دهد و در جایی ضیق دارد، نه اینکه دریا آب‌تر است و در جای دیگر آب. همین معنا در رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم بیان شده است. ما در این رساله مآخذ کلمات را نقل، و نظر ایشان را بیان کردیم، و نیز در عین ۲۸ عیون مسائل نفس این مطلب بیان شده است که همین روزها در حال چاپ است.

در درس امروز مرحوم آخوند فرمود: علم به طریق عکس است، ولی در فصل ۳۳ مرحله ششم در علت و معلول فرمود: عکس صحیح نیست. لذا کسی که در اسفار سخن می‌گوید باید غواصی کرده و سخنان جناب آخوند را جمع و جور کند. در آنجا فرمود: «قد اختلف الحكماء في أن إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها واتصالها بالمبدأ الفياض أ هو على سبيل الرشح، أو على نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعّال؟ و لكل من المذهبين وجوه و دلائل مذكورة في كتب أهل الفن.»

«و عند التحقيق يظهر على العارف البصير أنه لا هذا و لا ذاك، بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها و اندكك جبل إنيتها و بقاؤها بالحق»

و استغراقها فی مشاهده ذاتہ فیری الأشياء كما هي عليها في الخارج، لا أن ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان، وإلا يلزم التكرار في التجلي الإلهي، وهو مما قد ثبت بطلانه، و ممّا نفاه العرفاء و الحكماء و الرواقيون القائلون بأن وجود الأشياء في الأعيان، و هو بعينه نحو معلوميتها للحق، من الحق لا من الأشياء، و أن عالمية الحق سبحانه بالأشياء هي بعينها فيضانها عنه بإشراق نوره الوجودي. فكل ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ماهي عليها في الخارج، لا أشباحها ومثالاتها. و أمّا الناقص المحجوب، فيري الحق في مرآة الأشياء، و يعتقد على حسب ما يراه، فيعرفه على صورة معتقده.»

و نیز در این باره به حواشی ما بر منطق منظومه، که زیر چاپ است، مراجعه کنید.<sup>۱</sup>  
حاجی درباره انتاج فرمود:

و هل بتوليد أو إعداد ثبت أو بالتوافي عادة الله جرت  
و الحق أن فاض من القدسي الصور و إنما إعداده من الفكر  
و جري عادة خطأ شديداً و ليست العلية توليدا<sup>۲</sup>  
در حواشی آن سخنان قیصری و مصباح الأنس و منظومه حاجی در حکمت و مواردی از اسفار آوردیم.

نکته دیگر درباره مأخذ این «وهم و فهم» است. مرحوم آخوند مأخذ آن را نقل نکرد، و همین سبب شده است که اعلام در فهم آن دچار مشکل شوند، زیرا در نقل، همه مطالب را نقل نفرموده و سطوری از آن را نیاورده است لذا در ارتباط بین مطالب به حیرت افتادند و گسستگی در عبارت را متوجه نشدند. یکی از کارهایی که در این درس و بحث اسفار داشتیم اهتمام به یافتن مأخذ سخنان جناب آخوند است، لذا در شرح فصوص الحکم این مطلب را یافتیم. قیصری بر فصوص دوازده مقدمه نوشت تا

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، بحث «غوص فی القیاس»، ص ۲۹۰ به بعد.

۲. همان، ص ۲۸۳.

فهم مطالب فصوص آسان شود. چهار دوره توفیق تدریس فصوص الحکم به شرح قیصری را داشتیم و دوره اخیر نوار گرفته شد و خود ما نیز یک فصل به عنوان مستدرک فصول نوشتیم، زیرا با وجود آن دوازده فصل باز سخنانی ناگفته بود. این فصول که مدخل فصوص است بسیار عالمانه است. پیداست که مردی عالم و حرف شنیده بود و لذا این دوازده فصل خیلی کار می‌رسد. جناب آخوند خود در اسفار تصریح می‌کند که من حقایقی را که اهل عرفان آورده‌اند و مبرهن نکرده‌اند در این کتاب برهانی و روشن نموده‌ام که عرفان و برهان با هم تنازع ندارند و هر دو بیانگر یک حقیقت هستند. در فصل سوم این فصول دوازده گانه مطلب «وهم و فهم» عنوان شده است. عنوان فصل سوم این است: «في الأعيان الثابتة والتنبیه علی المظاهر السماوية». در آخر این فصل عنوانی به نام «هدایة للناظرین» دارد. مراد از «ناظرین» فلاسفه هستند. آخوند بیش از نصف عبارات آنجا را در این «وهم و فهم» آورده است. با این تفاوت که در فصوص به راحتی از عبارات بیرون می‌رویم، ولی در اسفار مطبوع مقداری عبارات زیرو و رو شده است، و انسان در فهم آن دچار دردسر می‌شود. اکنون عبارات فصوص را نقل می‌کنیم:

«هدایة للناظرین: الماهیات کلها وجودات خاصّة علميّة، لأنها لیست ثابتة فی الخارج منفکة عن الوجود الخارجی، لیلزم الواسطة بین الموجود والمعدوم، كما ذهب إلیه المعتزله، لأن قولنا: الشیء إما أن یكون ثابتاً فی الخارج وإما أن لا یكون بدیهیاً، والثابت فی الخارج هو الموجود فی الضرورة و غیر الثابت هو المعدوم، وإذا كان كذلك فثبوتها حیثیث فی العقل و کلاً فی العقل من الصور فائضة من الحق و فیض الشیء من غیره مسبوق بعلمه به فهي ثابتة فی علمه تعالی و علمه وجوده، لأنه ذاته فلو كانت الماهیات غیر الوجودات المتعینة فی العلم لكان ذاته تعالی محلاً للأمر المتکثرة المغائرة لذاته تعالی حقیقة و هو محال و ما یقال بأننا نتصور الماهية مع ذهولنا عن وجودها إنما هو بالنسبة إلی الوجود الخارجی، إذ لو ذهلنا عن وجودها

الذهني لم يكن في الذهن شيء أصلاً، ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم عنها أيضاً أنها تكون غير الوجود مطلقاً؛ لجواز أن تكون الماهية وجوداً خاصاً يعرض لها الوجود في الذهن، وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج، وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن، ولا يحصل عنها.

«والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كعروض الوجود العام اللازم للوجودات الخاصة.

«والحق ما مر أن الوجود يتجلى بصفة من الصفات، فيتعين ويمتاز عن الوجود المتجلى بصفة أخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائية، و صورة ملك الحقيقة في علم الحق تعالى هي المسمّاة بالماهية والعين الثابتة، وإن شئت قلت: تلك الحقيقة هي الماهية، فإنه أيضاً صحيح، وهذه الماهية لها وجود خارجي في عالم الأرواح وهو حصولها فيه، و وجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدانية، و وجود في الحس وهو تحققها فيه، و وجود علمي في أذهاننا وهو ثبوتها فيه.»

«ومن هنا قيل: إن الوجود هو الحصول والكون. وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره تظهر تلك الماهيات و لوازمها تارة في الذهن، وأخرى في الخارج فيقوى ذلك الظهور و يضعف بحسب القرب من الحق و البعد عنه و قلّة الوسائط و كثرتها و صفاء الاستعداد و كدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها، و للبعض دون ذلك، فصور تلك الماهيات في أذهاننا هي ظلال تلك الصور العلمية الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة، لذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلا على من تنور قلبه بنور الحق، و ارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها، و مع ذلك بقدر إنّيته ينحجب عن ذلك، فيحصل التمييز بين علم الحق بها، و بين علم هذا الكامل، فغاية عرفان

العارفين إقرارهم بالعجز والتقصير، و علمهم برجوع الكل إليه و هو العليم الخبير. فإن علمت قدر ما سمعت فقد أوتيت الحكمة ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾<sup>۱</sup>.<sup>۱</sup> انتهى عبارة القيصرى بألفاظه.

۱. اینکه فرمود: «الماهیات کلها وجودات خاصّة علمیّة»، یعنی نفس ماهیات نیز وجوداتی خاصه و مرتبه‌ای از حقیقت وجودند که این مرتبه، پایین‌تر از مرتبه خارجی و ذهنی است، زیرا ذهنی عنوان حکایت از خارج است، و به وجه دیگر همه ماهیات وجودات خاصه‌ای واقعی در خارج و ذهن هستند پس اگر ماهیات ذهنی باشند، صور عقلیه‌اند، پس در واجب سبحانه اعیان ثابته به وحدت احدی موجودند و در انسان صور علمی ظلّ اعیان ثابته است و اگر ماهیات عینی باشند متحد با وجودند همانند اتحاد امر عینی با مفهوم اعتباری و اگرچه مفهوم از ماهیت غیر از مفهوم از وجود در اعتبار عقل است و مراد از اعتباری به معنای غیر متأصل است نه اعتباری صرف. قوله: «و ما یقال: بأننا ننصّر...» جواب آن «إنما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجی» است. قوله: «و الوجود قد یعرض...» جواب سؤال مقدر است. تقدیر آن این است: وقتی آنچه گفتید ثابت شد، پس وجود عارض وجود می‌شود. قوله: «باعتبار تعدّد»، یعنی به اعتبار تعدد وجود، پس صحیح است که برخی عارض و برخی معروض باشد.

قوله: «فی عالم الأرواح»، یعنی در عالم عقول. قوله: «و من هنا قیل: ...»، یعنی و از این مراتب وجودیه و اینکه ماهیات وجودات خاصه‌اند گفته شد که....

و قوله: «تظهر تلك الماهیات و لوازمها» لوازم ماهیات مراد کمالات آن است.

و قوله: «فیقوی ذلك الظهور و یضعف» تشکیک در ظهور واقع می‌شود.

و قوله: «تلك الصور العلمیّة»، یعنی صور علمیّه در حضرت الهیه.

قوله: «بطریق الانعکاس» مأخذ بحث کیفیت علم در درس ۱۹ کتاب دروس اتحاد عقل به معقول بیان شده است و مخصوصاً در کتاب ما به نام نثر الدراری علی نثر الاکلی در آنجا که ناظم فرمود: «و الحقّ إن فاض من القدسی الصور...» و مخصوصاً در عین بیست و هشتم کتاب عیون مسائل نفس و شرح آن شرح العیون فی شرح العیون.

و قوله: «و لذلك صعب...»، یعنی حقایق در علم حق تعالی موجودند و به اندازه بهره‌ما از آن حضرت بر ما افاضه می‌شود و این نصیب همان جدول وجودی هر یک است که با آن به وجود صمدی متصل است، و از آن به حصه وجودی تعبیر می‌شود.

و قوله: «بقدر إتیته ینحجب عن ذلك»، یعنی به اندازه این جدول، که همان حدّ و امکان وی است، از آن ادراک محجوب می‌شود.

این بود بیان برخی از کلمات قبصری به اجمال و اختصار، و بر شما مخفی نیست که جملات مسفل مضطرب است، و به خاطر همین گفته شد که سخن صاحب مسفل در «و من هنا قیل» به ماقبل ارتباطی ندارد، برخلاف

پس وقتی ماهیات عینیّه وجودات خاصه باشند پس علمی بودن ماهیات بر دو وجه است: وجه اول: این ماهیات عینی مظاهر اعیان ثابته‌اند؛ یعنی عین مطابق علم است. وجه دوم: ماهیات عینی متعلق صور علمی در انسان هستند؛ یعنی علم انسان مطابق با خارج است، چنان‌که علم وی مطابق با علم، یعنی مطابق با اعیان ثابته نیز است. پس اگر حق مرآت انسان قرار گیرد علم انسان مطابق اعیان ثابته بدون هیچ واسطه‌ای است، والا علم انسان به واسطه مطابق با اعیان ثابته است. اینکه گفتیم که حق تعالی مرآت انسان است، زیرا مؤمن از اسمای حق تعالی است، چنان‌که در آخر سورة حشر است، و مؤمن مرآت مؤمن است،<sup>۱</sup> چنان‌که در حدیث آمده است. اینکه فرمود: «فلو كانت الماهیات غیر الوجودات...»، یعنی بعد از ثبوت ماهیات در ذات حق تعالی.

دیگر اینکه کلام ایشان نصّی صریح در آن است که ذات حق تعالی محل امور متکثره نیست، بلکه اعیان ثابته به وجود احدی ذات موجودند، و نیز کلام غیر ایشان از مشایخ عرفان و اکابر ایقان، مثل شیخ اکبر و صدرالدین قونوی و دیگران بر همین مفاد است. تعجب از صاحب غرر (مرحوم سبزواری) است که در ذکر اقوال در باب علم گفت: صوفیه مثل شیخ عربی و پیروانش اعیان ثابته‌ای را که لازمه اسمای حق

---

«عبارت قیصری که موزون و منسجم است. همچنین جمله اشعار: «جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود» در جای این جمله از عبارت قیصری قرار گرفت که «جميع الكمالات اللازمة لها». مرحوم آخوند ضمیر «لها» را به جای اسم ظاهر «الوجود بما هو وجود» آورد که شایسته نیست، زیرا آن اسم ظاهر برخی از وجود مستفاد از عنوان بحث است و آن اینکه همه ماهیات وجودات خاصه علمی‌اند. و همچنین قول صاحب اشعار: «هي ظلال تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الإبداع الأولى» به جای این عبارت قیصری: «هي ظلال تلك الصور العلمية الى صلة فيناه» قرار گرفت، چنان‌که مخفی نیست.

با نقل عبارات قیصری جاهایی از اشعار که افتادگی و اضافات دارد معلوم می‌شود. پایان کلام حضرت استاد در حواشی ایشان بر این موضع از اشعار. اکنون تقریر ایشان در درس را، که همین مطالب را باز و روشن می‌کند، بیان می‌کنیم. «مقرر».

تعالی در مقام واحدیت است علم حق سبحانه قرار دادند و این نادرست است، زیرا ایشان با این مبنا اثبات شیئیت ماهیات کردند و در مقام وجود به اعیان ثابت ثابت دادند.<sup>۱</sup>

در عبارت فصوص فرمود: «والماهیات کلها وجودات خاصّة علمیّة» ماهیات همان صور عقلیّه علمیّه در موطن علمند و چون از سنخ وجودند لذا ماهیات و صور علمیّه حضرت حق تعالی منفک و جدا از وجود خارجی نیستند تا واسطه بین وجود و عدم درست شود، لذا هیچ حکیم و فیلسوفی نفرمود که، ماهیت و صور علمیّه در خارج بدون وجود تقرر و ثبوت دارند، لذا فرمود: «لأنّها فی الخارج منفکة عن الوجود الخارجی لتلزم الواسطة بین الموجود والمعدوم، کما ذهب إلیه المعتزلة.» اما معتزله به این جمله تفوّه کردند.

اشکال: پس چرا همانند معتزله به صور علمیّه، اعیان ثابت می‌گویید؟ آیا این اطلاق، اشعار به موطن ثبوت، که غیر از وجود و عدم است، ندارد؟

پاسخ: گرچه معتزله چنین می‌گویند، عرفاً قائل به آن نیستند، بلکه ایشان در مقابل وجود خارجی، که به اعیان خارجیّه شهرت دارد، اعیان ثابت را اصطلاح کردند، پس فرهنگ و اصطلاح ایشان چنین است، نه اینکه از این اصطلاح واسطه بین وجود و عدم را اراده کرده باشند.

«لأنّ قولنا: «الشیء» إمّا أن یكون ثابتاً فی الخارج وإمّا أن لا یكون» و بدیهی و الثابت فی الخارج هو الموجود فیهِ بالضرورة و غیر الثابت هو المعدوم.»

اکنون معنای دیگری برای «والماهیات کلها وجودات خاصّة علمیّة» می‌کنیم: معنای فوق، که ماهیات در صقع ربوبی‌اند و صور علمی حق تعالی هستند، روشن شد، ولی آیا می‌توان «ماهیات کلها الخ» را همین وجودات خاصّة خارجیّه گرفت؟ چون در خارج آنچه موجود است وجود است و ماهیت به صورت اتحاد متحصّل با

لامتحصل با وی متحد است، بنابراین همین وجودات خارجی از موطن علم حق پیاده شده‌اند، و به علم عنایی حق تعالی به ترتیب در خارج وجود یافتند. پس این موجودات صور و حقایق واقعی هستند که علم ما ظلال این حقایق می‌باشد، زیرا متن علم ما همان حقایق خارجی‌اند. پس اگر بگوییم اینها صور علمیه خارجی هستند راست است. پس ماهیات صور عقلی در صقع ربوبی باشند، صحیح است و ماهیات در صقع علمی انسان باشند صحیح است، و در خارج باشند راست است، زیرا هم خودشان ظل علم الهی هستند و هم اصل علم ما هستند، و علم ما سایه آنهاست. اکنون توجه کنید: در اسفار مرحوم آخوند چند جا بعد از «وهم و فهم» فرمود: «فالحق كما ذهبنا إليه وفاقاً للمحققين من أهل الله: هو أن الماهيات كلها وجودات خاصة». این جمله را از اول فصل سوم فصوص به وسط منتقل نموده و «بقدر ظهور نور الوجود» را، که با آن فاصله بسیاری دارد به آن مرتبط کرده است. می‌دانید که ماهیات، که صور علمی‌اند، به وجود احدی موجودند و صور علمی در انسان ظلال اعیان ثابته است، و حکایت از آن می‌کند. پس علم انسان، که در موطن امکانی است، حکایت از علم در موطن علمی واجب می‌کند، پس علم ما و صور عقلیه در ما، ظل علم حق تعالی است لذا با تزکیه و رفع حجب و انانیت‌ها و جهات دیگر انسان باید به شهود علمی برسد، بنابراین علم، اصل و خزاینی دارد که به اندازه همت خویش به آن خزاین می‌رسیم و هر چه یافتیم ظلال و آیت و نمونه آن صور علمیه و اعیان ثابته‌اند. در عبارت قیصری آمده است: «فيحصل التميز بين علم الحق بها» که اصل است «و بين علم هذا الكامل» که انسان است و این عبارت در اسفار نیامده است. تفاوت در همین اصیل بودن و آیت و ظل بودن است. پس «الماهيات وجودات خاصة علمية» این ماهیات در موطن علم هستند، خواه علم حق و خواه علم انسان، منتهی با تفاوتی که دارند. این ماهیات اگر به خارج بیایند همان وجودات خاصه‌اند و عینیت بین وجود متحصل خارجی و آنها برقرار است، زیرا وجود، متحصل است و ماهیت، غیر متحصل، و ما به الاتحاد همان

وجود متحصل است، و قبلاً گفتیم نظیر اضافه اشراقی می باشد که یک جانبه است. در هر صورت در این بحث سنگین مرحوم آخوند عبارات را به طور کامل نیاورده با آنکه قیصری فرمود: «و هو العليم الخبير، فإن علمت قدر ما سمعت فقد أوتيت الحكمة» وَمَنْ يُوتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا<sup>۱</sup>».

همان گونه که بیان شد\* عبارت مشوش است لذا لازم شد که از فصوص عبارت نقل شود تا چگونگی تصرف در عبارت و سقط و افتادگی معلوم شود. تا اینجا «و إذا كان كذلك» را معنا کردیم «فثبوتها حينئذ في العقل و كل ما في العقل من الصور فائضة من الحق، و فيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه به فهي ثابتة في علمه تعالى، و علمه وجوده، لأنه ذاته» اکنون که معلوم شد که در خارج واسطه ای بین وجود و معدوم معنا ندارد، و صور عقلیه از وجود خارجی منفکند، ولی از وجود علمی منفک نیستند، پس صور علمیه در عقل است، چون صور علمیه در خارج نیستند پس در عقل وجود دارند. و هر چه که در عقل موجود است، یعنی صوری که در عقل موجودند از حق تعالی فایض شده اند. پس اصلی دارند که صور علمیه در انسان ظل آن اصل است و حق تعالی مفيض علی الاطلاق آن صور علمیه را به ما افاضه می کند.

و الحق إن فاض من القدسي الصور و إنما إعداده من الفكر<sup>۲</sup>

مراد از «القدسی» در کلام مرحوم حاجی عالم قدس است و مراد از عالم قدس، صقع ربوبی است. آیا اطلاق عالم بر آن صقع می شود؟ ابن ترکه در تمهید القواعد عذرخواهی می کند که اگر به عالم اسماء و صفات و عالم اعیان ثابته، عالم می گوئیم با اینکه عالم نیست، بلکه صقع ربوبی است به توسع و مجاز اطلاق عالم بر آن رواست، و الا علم عین ذات است، در حالی که عالم دون ذات است. پس همین که ما علم نداریم

۱. بقره (۲) آیه ۲۶۹.

\* درس صد و هفتم.

۲. شرح المظلومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۲۸۳.

و دم به دم بر ما افاضه صور می شود و به سوی کمال می رویم و به تدریج صور حقایق را دانا می شویم و نداریم و به سوی آن به پیش می رویم و آن فآن بر انسان حقایق افاضه می شود، پس از جایی این صور افاضه می شود. این موطن عالم قدس است که از آنجا این صور افاضه می شود گرچه چیدن صغری و کبری باعث اعداد و آمادگی است و با این آمادگی آن افاضه صورت می پذیرد، چنان که سلوک شرعی و ریاضت و تطهیر و مراقبت اهل الله معدّات برای افاضه هستند. لذا فرمود: همه صور موجود در عقل از حق تعالی فیاض می باشند و مفیض علی الاطلاق آنها را افاضه می فرماید. «و فیض الشیء» که علم است «من غیره مسبوق بعلمه به»، یعنی خزانه ای برای فیاض است که از آنجا افاضه می کند و این علوم اصلی دارند که فیاض آنها فرو می ریزاند ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾<sup>۱</sup> «فهی ثابتة فی علمه تعالی». و چون علم حق تعالی وجود وی است، زیرا در همین کتاب خواهیم خواند که علم در خلق و در خالق با معلوم اتحاد وجودی دارد، عقل و عاقل و معقول متحدند، و بیان می شود که مآل علم به وجود است، لذا سخن اشعریه که گفتند صفات و از جمله آنها علم زاید بر ذات است مورد قبول نیست:

و الاشعري بالزيادة قائله و قالت النیابة المعتزلة<sup>۲</sup>

«فلو كانت الماهیات غیر الوجودات المتعینة فی العلم لكانت ذاته تعالی محلاً للأمر المتکثرة المغائرة لذاته تعالی حقيقة و هو محال» پس اگر ماهیات علمی عین ذات حق تعالی باشد، زیرا صفات حق عین ذات اوست ذات محل کثرات نمی شود پس این ماهیات اعیان ثابت و صور عقلیه در ذات واجب تعالی بوده و وجود جمعی دارند. جمع این صور علمیه به کثرت نیست، بلکه آنها به وجود احدی موجودند. تعجب از مرحوم حاجی است که به عرفان نسبت داده است که ذات با قول به اعیان ثابت

۱. حجر (۱۵) آیه ۲۲.

۲. شرح المظلومه، ص ۱۶۱، (چاپ سنگی).

محل کثرات شده است، در حالی که قیصری در اینجا صریحاً چنین فرموده که، «و علمه وجوده» نه اینکه زاید بر ذات باشد، تا محذور «لکان ذاته محلاً للأمر المتکثرة» شود. اکنون به موضع نقل اسفار از خصوص رسیدیم: «و ما یقال: بأننا نتصور الماهية مع ذهولنا عن وجودها».

خواننده بودیم که علم حق تعالی و صور علمیه و ماهیات و اعیان ثابته به وجود ذات موجودند و عین ذات هستند. این مستشکل می‌گوید، ما ماهیت را تصور می‌کنیم، ولی از وجود ماهیات ذاهل و غافلیم، در حالی که شما می‌گویید که ماهیات عین وجودند، اگر آن دو عین هم بودند توجه به یکی ذهول دیگری را به دنبال نداشت. این بود اشکال.

عده‌ای گمان کردند که «فالحق کما ذهبنا إليه وفاقاً» رد این اشکال است، در حالی که «إنما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي» جواب است، و «فالحق»، «فهم» است. توضیح اینکه در اشارات: «وهم و تنبیه» بود، لذا در اینجا بر طبق سنت این گونه عناوین باید «وهم» اشکال، و «فهم» پاسخ آن باشد، ولی در اینجا چنین نیست، بلکه «ما یقال»، «وهم» است و رد آن «إنما هو» است که همان «تنبیه» است، و «فهم» درباره افاضه صور علمیه از صقع ربوبی به سبیل انعکاس می‌باشد. پس بهتر بود عنوان چنین می‌بود: «وهم و تنبیه و فهم». لذا عده‌ای «فالحق» را جواب گرفتند و به زحمت افتادند. پس اکنون تنبیه و رد این وهم چنین است: «إنما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي، إذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم یکن فی الذهن شیء أصلاً. با آنکه ما علم به ماهیت داریم، ولی از وجود آن ذاهلیم. البته مراد از ذهول، ذهول از وجود ذهنی نیست، بلکه ما ذاهل از وجود خارجی ماهیت معقوله هستیم، ولی اگر از وجود ذهنی آن ذاهل باشیم، اصلاً صورت علمی در ذهن وجود نمی‌یابد. و لو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا یلزم أيضاً أنها تكون غیر الوجود مطلقاً؛ لجواز أن تكون الماهية وجوداً خاصاً یعرض لها الوجود فی الذهن، و هو کونها فی الذهن؛ اگر بپذیریم که به هنگام تصور

ماهیت از وجود ذهنی آن نیز ذاهلیم، ولی از خود ماهیت ذاهل نیستیم لازمه آن، این نیست که ماهیت مطلقاً غیر از وجود باشد، زیرا ممکن است که ماهیت وجودی خاص باشد که وجود بر آن عارض می شود. توضیح اینکه، وجود معنایی عام و مشترک است، لذا آن را بر همه حمل می کنید و می گویند: هذا موجود و ذاك موجود، در حالی که بین آنها تفاوت است؛ یکی وجودی مادی دارد و دیگری وجودی برزخی و آن دیگر وجودی عقلی، پس با این همه کثرات اطلاق لفظ وجود بر آنها کردید. یکی از کثرات، ماهیت موجود در ذهن و دیگری ماهیت موجود در خارج است، لذا بر هر دو کلمه «موجود» حمل می شود. پس همان گونه که وجود عام را بر همه کثرات حمل کردید اینجا نیز موجود را بر ماهیت حمل کنید. مراد از «هو» در «هو کونها فی الذهن» وجود فی الذهن است. پس این وجود بر ماهیت در ذهن حمل می شود، چنان که در خارج وجود بر ماهیت حمل می شود و وجود در خارج همان کون ماهیت در خارج است، چنان که فرمود: كما يعرض لها في الخارج، و هو کونها فی الخارج فيحصل الذهول عن وجودها فی الذهن و لا يحصل ضمیر به «ذهول» برگردد عنها، أي عن الماهية. پس منافاتی ندارد که ماهیت مورد توجه باشد، ولی از وجودش ذاهل باشیم. اکنون می پرسیم: آیا ماهیت در وعای ذهن تقرر دارد؟ برای بیان آن دفع دخل مقدر می کند: اگر وجود بر کثرات حمل می شود، ولی چگونه صحیح باشد که وجود بر وجود حمل شود؟ پاسخ این است که اشکال این عروض وجود بر وجود چیست؟ زیرا وجود محمول، وجود به معنای عام عارض بر همه و لازم وجودات است، و آن وجود ملزوم، که معروض این عارض و این محمول است، وجودات خاصه اند، خواه این وجودات خاصه وجودات ذهنی باشند و خواه وجودات خارجی.

پس، همان گونه که قبلاً خواندیم که، وجود لازم و عارض عام بر وجودات متشخصه و متعینه عروض می یابد، در اینجا نیز همان وجود بر وجود ذهنی عارض شود. لذا فرمود: والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كعروض الوجود العام اللازم

للوجودات الخاصة. در نسخ اسفار غلط اندر غلط است و صحیح آن همین است که ما نقل کردیم، و اسفار را تصحیح کردیم و ما به نقل آن غلط نمی پردازیم.

در هر صورت «الوجود العام الخ»، یعنی وجودی که عمومیت و اشتراک داشته و لازم وجودات خاصه است، پس وجود عام عارض بر خودش، یعنی بر وجودات خاصه می شود. بعد از این عبارت در کتاب چنین است: و من هنا قيل: این عبارت در اسفار ارتباطی با ماقبل پیدا نمی کند. برخی از محشی ها به زحمت افتادند، چنان که جناب حاجی در حاشیه اسفار چاپ سابق، دو حاشیه دارد: حاشیه اول هیچ مساسی با عبارت کتاب ندارد و حاشیه دومش تا اندازه ای مرتبط است. علت این تکلف سقط شدن چند سطر است. دیگران نیز در کتاب های خطی موجود به نزد من نیز تلاش هایی برای ارتباط بین این مطلب کردند، ولی اگر عبارت «والحق مامر» را بیاوریم ارتباط به راحتی برقرار می شود. در این «والحق» می خواهد ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup> را شرح کند.

اعیان ثابت به همان ترتیب در موطن علم به موطن خارج می آیند و همان ترتیب محفوظ است، پس به همان ترتیب و وحدت صنع به خارج می آیند. این که فرمود: «يدبر» فعل مضارع تدریج را می رساند، آن فأن اعیانی که تحقق پیدا می کنند، از علم به عین می رسند و دست قدرت و اراده و علم، با وحدت صنع آنها را پیاده می کند، و همه اسمای حسنی در این پیاده شدن دخالت دارند، چنان که حقایقی که در بطنان ذات شما هست، آن معارف و سرمایه ها از آن مقام اجمال به مقام قلب شما تفصیل داده شده و سان می یابد، دستگاه خیال به آنها صورت می دهد و تلفیقشان می کند و انسجام می دهد و یا آنها را باز کرده و تفصیل می نماید. آرام آرام و پله پله این حقایق از آنجا به لب و زبان می رسد و آن گاه به قلم و صفحه کاغذ رسیده پیاده می شود، چنان که از این طرف نیز تفصیل مزبور از راه حواس به قوه خیال و حس مشترک و واهمه و عاقله

راه می یابند و عکس همین سیر نزولی صعود می نمایند. پس به ترتیب حقایق بالا می رود، لذا ﴿يُدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ﴾.

پس ترتیب محفوظ است و گزافه نیست. پس حقایق به عالم ارواح رسیده و تجرد کامل دارند، و از آنجا به عالم مثال منفصل آمده و تجسد پیدا کرده، آن گاه تجسم پیدا می کند، و در خارج به صورت اجسام در می آید.

البته جسم اطلاقاتی دارد: گاهی جسم گفته می شود و مراد شیء متحقق است، نه جسم به اصطلاح فلسفی مشتمل بر هیولا و صورت، که ذهن ما با آن انس دارد. پس در این اصطلاح جسم، یعنی شیء مقرر و متحقق. در جواهر و اعراض اسفار خواهیم گفت که، این جسم دهری است و این جسم دهری، جان این اجسام است. پس تقرر اجسام به تقرر دهری فوق این اجسام می باشد، لذا همین معنا در این کتاب گفته می شود که، در ماورای طبیعت اعمال تجسم می یابند؛ یعنی تخم ملکاتی که در سر خودتان کاشتید، در آنجا تجسم پیدا می کند. مراد از این تجسم، یعنی تحقق و تقرر و این جسم به معنای دهری است و نه جسم مادی.

اصطلاح دیگر در جسم اطلاق آن به معنای مقابل با جسد است. جسد به صورت لطیف تر از عالم جسم مادی گفته می شود؛ مثلاً تمثلاتی که در رؤیا دیده و یا بر اثر قوت سالک در حالت بیداری مشاهده می شود؛ مثل تمثل ملائکه و اشباح و ارواح و معارف و خیالات، به این تمثلات صورت جسدانی می گویند، ولی به آنها صورت جسمانی گفته نمی شود، بلکه اگر صورتی به آب و گل و به نشاء مادی رسیده باشد صورتی جسمانی می شود. اکنون در کلام قیصری نیز همین مطلب آمده است که، صور علمیه به ارواح می آیند، آن گاه به مثال منفصل آمده صورت جسدانی پیدا می کنند و از آنجا به عالم عین خارجی و عالم شهادت مطلقه می آیند و صورت جسمانی پیدا می کنند. عکس این صور روحانی و جسدانی و جسمانی در انسان صور علمیه است و انسان به آنها آگاهی پیدا می کند.

«و الحق مامرّ من أنّ الوجود يتجلّى بصفة من الصفات» که عقل و یا نفس و یا موجودات دیگر می شود «فیتعیّن و یمتاز عن الوجود المتجلّى بصفة أخرى فتصير حقيقة ما من الحقائق» که عقل و نفس شده است، پس اینها حقایق اسمائیه هستند «و صورة تلك الحقيقة في علم الحق تعالى هي المسمّاة بالماهية و العين الثابتة» پس پیکره اسماء، ماهیت و یا عین ثابت است «و إن شئت قلت: تلك الحقيقة هي الماهية، فإنّه أيضاً صحيح و هذه الماهية»، یعنی این صورت علمیه و این عین ثابت «لها وجود خارجي في عالم الأرواح و هو حصولها فيه»، چون وجود و حصول به یک معناست لذا و من هنا قيل: إن الوجود هو الحصول و الكون به درستی معنا می شود، و ارتباط محفوظ می شود، و بدون این، جمله «من هنا» مرتبط با ماقبل نمی شود «و وجود في عالم المثال و هو ظهورها في صورة جسدانية» مثال منفصل در سلسله نظام طولی «و وجود في الحسّ و هو تحقّقها فيه و وجود علمي في أذهاننا و هو ثبوتها فيه» این اشیاء مطابق صور علمی ما می شوند، مگر آنکه انسان به مرحله ای برسد که دارای قلبی دریایی شود، در این صورت این مؤمن مرآت آن مؤمن می شود، زیرا یکی از اسماء الله، المؤمن است. پس وی حقایق را در متن ذات می یابد، و از بطنان ذات و حقیقت ذات به حقایق دست می یابد، البته افراد و اشخاص مختلفند، و وسایط نسبت به انسان ها گوناگون هستند. اکنون که مراتب وجود و اکوان و حصولات وجود به ترتیب معلوم شد و من هنا قيل: إنّ الوجود هو الحصول و الكون. در اسفار بعد از این عبارت فالحقّ كما ذهبنا إليه وفاقاً للمحقّقين من أهل الله: هو أنّ الماهيات كلّها آمده است. در هر صورت در فصوص عبارت بعد از «من هنا» این است: «و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره تظهر تلك الماهيات و لوازمها» لوازم ماهیات، و مراد از این لوازم، کمالات است.

این عبارت \* «هو أنّ الماهيات كلّها وجودات خاصّة» قبلاً شرح شد و گفته شد که

احتمال دارد: ۱. ماهیات عبارت از صور معقوله در علم باری باشند که عین ذاتند، در انسان نیز چنین است.

۲. ماهیات عبارت از وجودات خارجیّه عینیه باشند که در این صورت نیز وجودات خاصه‌اند، و این وجودات خاصه مطابق صور علمیه حقند، چنان‌که علم ما به همین وجودات خاصه است پس علم ما مطابق با این وجودات است و ما می‌خواهیم به سرّ و خصوصیات آنها آگاهی پیدا کنیم، ولی این آگاهی گوناگون است و در هر کس به اندازه سعه وجودی و یا ضیق وجودی متفاوت است. برخی از افراد به رسم دل خوشند، برخی به حدّ منطقی و فلسفی رسیده‌اند، و تا اندازه‌ای به تار و پود آنها دست پیدا کرده‌اند، عده‌ای جهش علمی و بارقه‌های آسمانی برای ایشان پیش آمده و بیشتر به عمق اشیاء پی می‌برند، این عده صاحب اختراع و مکاشفات می‌شوند. به تعبیر برخی از اساتید ما، رضوان الله علیهم، علم در دست آنها غلتکی می‌زند. لذا اکثری تابع پیشینیان هستند و عبارت قوم را به عبارت دیگری تبدیل می‌کنند، و یا تلاش در فهم کلمات قوم دارند، البته همین مقدار هم خیلی است و البته علم در دست این عده غلتکی نمی‌زند. اما عده‌ای وقتی سفر به بطون کردند و به بطنان اسمای وجودی راه پیدا کردند تأسیساً حرف دارند. عده‌ای از ایشان هم فراتر رفته و به شهود حقایق می‌رسند، این عده خیلی سعادتمندند. ایشان خیلی سرمایه عمر خویش را مغتنم شمردند و صاحبان نفوس مطمئنه هستند، لذا مخاطب به این آیه شریفه‌اند که ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾<sup>۱</sup>. چنین نیست که به پیش آمد حوادث و وقایع و نشیب و فراز زندگی و گرم و سرد آن و سود و زیان از مسیر خویش بیرون روند «كَالْجِبَلِ الرَّاسِخِ لَا تَحْرُكُهُ الْعَوَاصِفُ». بنابراین اهل استقامتند و به هر خواسته سر فرود نمی‌آورند، و در مقابل مشتبهات نفسانی مقاومت می‌کنند، نه اینکه خاضع شوند و بت بپرستند، زیرا بت پرستی به اسم نیست. برخی در اسم بت پرست نیستند،

اما دست بت پرست ها را از پشت بسته اند. این عده به نعمت استقامت متنعم نشدند: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾<sup>۱</sup>. روز حسرت در پیش است و در آنجامی بیند که چه تور شکاری داشت و چه صنعت بزرگ الهی و مطبوعه و کتابی در اختیار داشت و می بایستی حقایقی گرانقدر در آن می نوشت و در آن صور قدسی را پیاده می کرد، اما قدر خویش را ندانست، آن هم در جنب الله: ﴿يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾<sup>۲</sup>. چه قدر آن حسرت سوزاننده و گدازنده و آتشین است که هزاران جهنم در پیش او خجالت می کشد. این آتش آتش حسرت است، آتش حسرت سوزاننده و گدازنده و آتشین و داغ است که هزاران جهنم از وی خجالت می کشند. چنین انسانی مضطرب و بهانه گیر است، بازن و بچه مضطرب و با خلق خدا مضطرب است، سوء نظر دارد، زیرا نفس مضطربه دارد و به جایی نمی رسد، تنها کسی که نفس مطمئنه دارد به او خطاب «ارجعی» می شود و برای این دسته سفره گسترده است. بر ضیافت خانه فیض نوالش منع نیست

در گشادست و صلاح در داده خوان انداخته بنابراین این دسته به نعمت شهود متنعم می شوند. و البته شهود مراتب دارد، از ساحل پیمایی ها «بضرب من التعبير»، تا به بطنان حقایق رسیدن. آن کسی به مقام شهود کامل، که همه حقایق در پیش او مکشوف است، می رسد که دارای نفس مکتفی باشد. وی به مقام «إذا شاء أن علموا علموا» رسیده است. پس به نزد وی همه حقایق مکشوف است. از عده ای پرسید که چه می خواهید می گویند: علم می خواهیم، زیرا جاهل هم علم می خواهد. به وقتش که حرفی پیش آمده سر می جنباند که بله، ما هم در آسیاریشمان را سفید نکرده ایم، ما هم حرف شنیده ایم، در حالی که جاهلی است، اما نمی خواهد به جهل خویش اقرار کند و خود را جاهل معرفی کند، می خواهد بگوید

۱. حجر (۱۵) آیه ۲.

۲. زمر (۳۹) آیه ۵۷.

ما هم چیزی می دانیم. در هر صورت همه به دنبال علم و کمال و حقیقت می روند، ولی آن کسی به کمال مطلق می رسد که علم به اسرار همه موجودات پیدا کند، البته رسیدن به مقام واجب الوجودی ممکن نیست، زیرا ﴿عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾<sup>۱</sup> در هر صورت چنین مقامی، مقامی پسندیده است و پسندیده تر از این مقام برای انسان مقدور نیست. البته، نیازمند به خلوت و وحدت است و مجلس انس می خواهد. این مجلس باید در وقتی باشد که سر و صدا و قال و قیل نیست به هنگامی که مردم به ظاهر آرمیده اند این هنگام، هنگامه شکار اولیاء الله است، و چون شب و نیز خلوت در آن، انسان را با وحدت مطلقه ارتباط می دهد و باید از این مسیر شب که «اللیل لی؛ شب برای من است» به آن مقام رسید. مقام محمود مقامی پسندیده است که از آن پسندیده تر نیست و همه حامد وی هستند، حتی حق تعالی هم حامد وی است، لذا فرمود: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا﴾<sup>۲</sup> در این خلوت باید به اسرار نظام هستی برسد و کلمات و جودی و کتاب نظام هستی را ورق بزنند و درست بخوانند و فهمیده پیش برود، «تا یار کرا خواهد و میلش به که باشد». با همه هست و لیکن استقامت می خواهد، زیرا تا استقامت نباشد، پایدار نیست، لذا همین که کمی حرف شنید و حادثه ای پیش آمد، آه سردی می کشد و تنبهی پیدا می کند، اما وقت دیگر از یاد وی می رود. چنین افرادی صاحبان کشف و مقام شهود نمی شوند. کسانی که چنین تلون دارند، به حقایق ملائکه و اسرار نظام هستی آشنایی حاصل نمی کنند، آن مقام شهود و آشنایی با حقایق و اسرار هستی برای مردم مستقیم است. از قرآن شاهد آوریم که معیار قسط همه است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ﴾<sup>۳</sup> اگر استقامت باشد، نزول ملائکه صورت می پذیرد،

۱. طه (۲۰) آیه ۱۱۲.

۲. اسراء (۱۷) آیه ۸۰.

۳. فصلت (۴۱) آیه ۳۱.

والا اگر بر همین صورت متعارف باشد که اکثری برآند و بر همین که الفاظی جمع کنند و کتاب‌هایی گرد می‌آورند، به جایی نتوان رسید. بی‌خبر از آنکه: «در رفع حجب کوش نه در جمع کتب»، بلکه از جمع کتب حجاب بیشتر می‌شود.

و بقدر ظهور نور الوجود بکمالاته فی مظاهره تظهر تلك الماهیات و لوازمها تارة فی الذهن و أخرى فی الخارج. مراد از ماهیات صور معقوله و علمیه هستند و کمالات این ماهیات هم مراتبی دارند، از مقام رسم تا مقام محمود می‌باشد. اکنون عبارت اسفار اندکی با مقدمه فصوص اختلاف یافت. در اسفار فرمود: و قوة ذلك الظهور و ضعفه بحسب القرب من الحق الأول و البعد عنه و قلة الوسائط و کثرتها...، اما در فصوص چنین است: «فیقوی ذلك الظهور و یضعف بحسب القرب من الحق و البعد عنه، و قلة الوسائط و کثرتها و صفاء الاستعداد و کدره» و این اشاره به تشکیک در مظاهر و یا تشکیک در ظهور دارد، لذا «یقوی ذلك الظهور» ظهور به اندازه سعه و ضیق مظاهر نظر دارد. در هر صورت، هر چه وسایط کمتر باشد آدم بهتر می‌رسد و هر چه علایق و تعلقات کمتر باشد آدم بهتر می‌رسد. جناب وصی، علیه السلام، فرمود: «من عرف نفسه نزهها و اعتقها عن کل ما یبعدها عن الله.»<sup>۱</sup> پس نفس را از آنچه حجاب است، آزاد می‌گرداند. امام ملک و ملکوت حضرت امام صادق علیه السلام فرمود: هر چه تو را از خدایت باز می‌دارد آن بت توست. گرچه به اسم بت پرست نیستید، اما بت پرستی مراحلی دارد. هر چه که تو را از خدا و از کمال مطلق و از حسن مطلق بازدارد بت توست.

فیظهر للبعض جمیع الكمالات اللازمة لها در کتاب اسفار جناب آخوند عبارت را للوجود بما هو وجود کرده و آن را به جای «لها» آورده است، در حالی که یک شعبه از بحث درباره وجودات خاصه بود و مراد وجودات خاصه خارجی بود، اما احتمال دیگر از ماهیات، همان صور علمیه و اعیان ثابته بود و با آوردن «لها» هر دو شق بحث

مورد نظر بود، ولی با برداشتن آن و قرار دادن «لوجود بما هو وجود» بحث به یک شعبه اختصاص یافت، این اختصاص وجهی ندارد. و للبعض دون ذلك.

اکنون دوباره به آن ماهیات می پردازد: ...فصور تلك الماهیات فی اذهاننا هي ظلال تلك الصور العلمیة الحاصلة فینا بطریق الانعکاس مرحوم آخوند به جای «العلمیة» «الوجودیة» آورده است. ولی صور آن ماهیات در اذهان ما ظلال آن صور وجودیه و یا ظلال تلك الصور العلمیة هستند، و در هر صورت مطلب درست است. پس اینجا به جایی چندان دلنشین نیست، بلکه عبارت فصوص کامل و زیباست. آدم باور نمی کند که چنین تصرفاتی را جناب آخوند کرده باشد، شاید دیگران که مراد ایشان را نمی دانستند چنین کرده باشند. و نیز قبل از عبارت «الحاصلة فینا» در اسفار چنین آمده: الفائضة من الحق علی سبیل الإبداع الأولی، در هر صورت «الحاصلة» صفت برای «هي ظلال تلك الصور» است؛ یعنی این ظلال در ما حاصلند. من المبادئ العالیة أو بظهور نور الوجود فینا بقدر نصیبنا من تلك الحضرة، یعنی حضرت علمیه. اکنون که واسطه خورده، نصیبی از آن حضرت دارد، ولی در آن مورد بیان شد که بدون واسطه می رسد و این خیلی مقام است. در اوایل کتاب از یعقوب بن اسحاق کندی مطلبی را نقل کردیم که روایات ما نیز همان را بیان داشتند. از جناب امام صادق (ع) حدیث شریفی وارد شده که مفاد آن این است: ما به اندازه جدول وجودی خود به اصل پیوسته هستیم. در اصول کافی فرمودند: «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ أَشَدُّ اتِّصَالاً بِاللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا»<sup>۱</sup> و واضح تر کلام آن حضرت بود که نفوس جداولی هستند که هر یک به اندازه سعة وجودی از غیب مطلق می گیرند و با او ارتباط دارند.

ارتباطی بی تکلیف بی قیاس      هست رب الناس را با جان ناس

پس این کلمه «بقدر نصیبنا»، یعنی به اندازه کانال وجودی خویش. پس جدول ما هر چه این سویی باشد محدود می شود و لای و لجن و بومی گیرد و ضیق می شود،

چون که نفس انسانی خوپذیر است و هر چه آن سویی تر شود و با حقیقت عالم و ماورای طبیعت و عقول همنشینی کند به خوی آنها در می آید و سعه و جودی پیدا می کند و بی رنگ می شود. اهل عرفان به این مقام، مقام سراح می گویند. «و سرّ حوّه» یعنی مقام یله و رها. در فتوحات مکیه راجع به مقام سراح همان مطلبی را می فرماید که حضرت فرمود: «أعتقها» که انسان هایی که نفوس حرّ دارند، و پای بند نبوده و آزاد و رها هستند، چنین کسی ربّ مطلق خویش را شناخته و ابراهیم وار گفته: ﴿وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾.<sup>۱</sup> انمه اطهار در ادعیه ای که از ایشان وارد شده فرمودند: «إيماننا ثبائر به قلبي»<sup>۲</sup>؛ ایمانی که به دل ما بخورد؛ ایمانی که به سرّ بنشیند و با جان من مباشر باشد نه ایمانی که به زبان بگویم، بلکه «ببشیر قلبي»، دل و جانم آن را مس کند، و در قلب جا کند و الا لقلقة لسان همین است که انسان به جایی نمی رسد، و به وقتش خود را بروز می دهد. پس اگر ایمان با جان وی قرین می بود، چنین نبود. با آنکه الفاظ و عبارات و فضل و نظم و نثر و شد و مدّ و آب و تاب آن چنانی دارد، ولیکن به وقتش پلنگی و نهنگی و اردهایی است خطرناک. این ایمان چیزی و آن ایمان مباشر قلب چیز دیگری است. «المسلم من سلم من يده و لسانه»<sup>۳</sup> ولی وی چنین نیست لذا به مقام محمود نمی رسد. قرآن کریم فرمود: ﴿قُلْ أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ \* إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَفْلَحُونَ عَظِيمٌ \* إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ \* فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾.<sup>۴</sup> این کتاب هم قرطاس و خامه و مرکب نیست، مرحله ای عالی از خیزاین حقایق و جودی است. ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾<sup>۵</sup> برای لمس آن باید لباس و تن و زبان و چشم و گوش و فکر و تمام شؤون زندگی را طاهر کرد: ﴿إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي

۱. انعام (۶) آیه ۸۰

۲. مفتاح الجنان، دعای سحر.

۳. بحار الانوار، ج ۱، ص ۳۳.

۴. واقعه (۵۶)، آیات ۷۵-۷۸.

۵. واقعه (۵۶) آیه ۸۰

عَلَّيْنِ»<sup>۱</sup> این گونه نیست که دست تو دست هر بی سروپا بوده باشد، بلکه باید «لَفِي عَلَّيْنِ» باشد. و لذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلا لمن تنور قلبه بنور الحق، و ارتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض برای یاد گرفتن مشتی الفاظ عمری جان کنسیم، و به جان کندن و جان کندن صنعتی را یاد گرفتیم، اما علم به واقع آن چگونه است:

بار توحید هر کسی نکشد      طعم توحید هر خسی نچشد

پس جمع آوری اصطلاحات این همه مشکل است پس رسیدن به آنچه را خداوند سوگندهای غلیظ یاد کرده چگونه است: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ که به این کتاب مکنون هر کس نمی رسد، بلکه کتابی پوشیده و مستور است، و از دیده اغیار و دست ناپاکان پوشیده است. ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾. پس صعب لذلك أي بقدر نصيبنا، یعنی از این جهت که به اندازه نصیب ماست، لذا علم به حقایق اشياء على ما هي عليه دشوار است، مگر آن کس که قلبش نورانی شد. در اسفار «الآمن» آمده ولی در فصوص «الآل من» دارد. پس چنین کسی که قلبش نورانی شد و در جزئیات توقف نمی کند و به وجود محض توجه دارد، به آن می رسد. لذا شرع مقدس به انسان فرمود که، جناب عالی خیلی لیاقت داری لذا اجازه نداری که در مقابل جزئیات و مظاهر سرفروود بیاوری، مظاهر وجود گرچه محترم و شریفند و اسمای الهی هستند، اما جناب عالی رب اعلا داری و انسان هستی:

زین قدح های صور کم باش مست      تا که باشی بت تراش و بت پرست  
بلکه «اقرأ و ارق».

فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها. این سخنی سنگین و شریف است که بیان شد: حق سبحانه دارای اسم شریف «المؤمن» است. در آخر سورة حشر این اسم آمده است، و سفیر عظیم حق تعالی فرمود: «المؤمن مرآة

المؤمن» و شما هم مؤمنید، پس مؤمن مرآت مؤمن است. پس «یدرك بالحق»، یعنی حق سبحانه مرآت شما شده و حقایق را از بطنان ذات می یابی. اندک اندک این مطالب ملکه می شود و انس می گیریم و به جان می نشیند «و یباشر قلوبنا». پس انسان وقتی از آن موطن، صور علمیه را دریافت آنها را «فی أنفسها علی ما هی علیه»، یعنی آن چنان که هستند در می یابد. حقایق را به طور اطلاق می یابد و دیگر مقید به زمان گذشته و حال و آینده نیست، زیرا زمان از آن این نشأه است و وقتی از این نشأه بیرون رفتیم، از زمان در می رویم، و با تمام ابعاد از زمان بیرون می رویم به طوری که ازل و ابد یکی می شود. پس اکنون که در این محل فرود آمده است و وارد این نشأه شد مثل اینکه از زیر آسمان و خورشید و ستارگان داخل خانه ای شد مدتی در این خانه مکث کرد اکنون که بیرون رفت همان بود که هست، آفتاب و ستارگان و آسمان همان است. لذا وقتی از این نشأه به در رفتیم ازل و ابد ما یکی می شود، «ولیس عند ربك صباح و لالمساء». پس به زلال حقایق و به حاق واقع علی ما هو علیه، دست پیدا می کند و مع ذلك بقدر إتیته ینحجب عن ذلك. با آنکه سعة وجودی پیدا کرده و انسانی شده، بلکه انسان کامل و حضرت خاتم شده ولی مع ذلك امکان و حد وی او را محجوب می کند، زیرا مخلوق است. جناب کلینی در کافی روایتی را از امام صادق علیه السلام راجع به شب معراج جناب خاتم انبیاء علیه السلام آورده است که با آنکه ﴿ما کذب الفؤاد ما رأى﴾، مراد همین جمله «بقدر إتیته» است. این مطالب را در نصوص الحکم در شرح بر فصوص الحکم فارابی بیان کردیم. جناب آخوند این جمله اخیر را نیاورده ولی این جمله خیلی زیبا و عالی است آن جمله این است: «فیحصل التمیّز بین علم الحق بها و بین علم هذا الکامل». پس حالا که دانستید حق تعالی اصل است و افرع، پس چون این کامل، إتیّت دارد، در حجاب است، فغایة عرفان العارفين إقرارهم بالعجز و التقصیر و علمهم بر رجوع الكلّ إلیه و هو العليم الخبیر. جمله آخر قیصری که در اسفار نقل نشده است: «فإن علمت قدر ما سمعت فقد أوتیت الحکمة ﴿وَمَنْ يُوْتِ الْعِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ

خَيْرًا كَثِيرًا». چون خودش می داند چه مطلبی عرشی را پیاده فرموده است، خواه خواننده بفهمد و خواه نفهمد، و لازم نیست ما به قرآن به به بگوییم لذا خود گوینده فرمود: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾<sup>۱</sup> و خود او می دانست که چه پیاده می کرد، لذا گاه گاهی خود گویندگان بعد از پیاده شدن حرف به زبان می آمدند:

ندیدم خوش تر از شعر تو حافظ      به قرآنی که اندر سینه داری  
چون خودش زبان فهم و نکته سنج است لذا پیش از همه خودش حکم می کند که چه گفت. فردوسی گفته است:

برآوردم از نظم کاخی بلند      ز باد و ز باران نیابد گزند  
نمیرم از این پس که من زنده ام      که تخم سخن را پراکنده ام  
سعدی خود می داند که چه کرده است:

بماند سال ها این نظم و ترتیب      ز ما هر ذره خاک افتاده جایی  
و درباره گلستان خویش فرمود:

گل همین پنج روز و شش باشد      وین گلستان همیشه خوش باشد  
اکنون از عرش به فرش می افتم و به تفصیل مقال می رسم. نوعاً مطالب آن خواننده شده و چون مرحوم آخوند خواست از این منهج بیرون رود برای آن فهرستی از مطالب تهیه کرده است تا زمینه ای برای «نقاوة عرشیه» باشد.

این «تفصیل المقال لتوضیح الحال» خلاصه و فهرست مطالب قبلی است.  
اختلفت كلمة أرباب الأقطار و أصحاب الأفكار في أن موجودية الأشياء بماذا؟ آیا وجود اصل است و ماهیت اعتباری، و یا برعکس است؟

فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أن موجودية كل شيء هو كونه متحداً مع مفهوم الوجود، و هو عنده مفهوم بدیهی بسیط يعبر عنه بالفارسية بـ «هست». این بعض الاعلام

سید المدققین دشتکی شیرازی است. ما به ماهیت متقرر در خارج اطلاق «هست» می‌کنیم. ایشان اصالة الماهوی هستند. پس کلمه «هست» مرادف وجود است و همان گونه که در محاورات فارسی خویش از آن به «هست» تعبیر می‌کنیم، وجود نیز همین است. در آخر فصل چهارم از منهج اول سخن وی گذشت، در آنجا که فرمود: «تارة ينكرون ثبوت الوجود لاذهناء ولا عيناً، بل يقولون: إنّ الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو أمر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسية بـ «هست» و مرادفاته.»

اکنون به نظر اشعری می‌پردازد: و ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنّ وجود كلّ شيء عين ذاته، بمعنى أنّ المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق، و لفظ الوجود في العربية و مرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معان لاتكاد تنحصر. ایشان به اشتراک لفظی وجود بین موارد غیر متناهی قائل شده است و اینکه وجود در هر چیز، عین آن چیز است، و همان گونه که ماهیات مختلف و متفاوتند، وجودات هم مختلف هستند، پس اطلاق وجود بر این مختلفات مثل اطلاق عین بر معانی گوناگون است.

و جمهور المتكلمين على أنّ الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب و الممكن جميعاً قيام الأعراض. واجب ماهیت دارد، ولی ماهیت وی مجهول الکنه است و ممکن دارای ماهیت معلوم است و در هر دو، وجود عارض است و همانند سایر اعراض وجود نیز قائم بر موصوف، یعنی ماهیت است.

جناب آخوند قبلاً در ردّ ایشان فرمود: پس این همه موجودات، که منشأ آثارند، باید از امری غیر موجود ناشی شده باشند، زیرا حق سبحانه ماهیت است و موجود نیست.

والمشهور من مذهب الحكماء المشائين أنّه كذلك في الممكنات\*، یعنی همان گونه که جمهور متكلمين بر این رفتند که وجود عرضی قائم به ماهیت است این دسته از مشاء نیز گفتند: وجود عرض است. همان گونه که اعراض قائم به موضوع خودشان هستند

وجود نیز قائم به ماهیت است. مثلاً بعداً دو دسته می‌شوند: «و منهم من فرق فقال:»، و «زعمت جماعة من المتأخرين» که در این باره مطلبی داریم که بعد می‌گوییم.

مذهب مثلاً در باب وجود آن است که وجودات حقایق متباینه بتمام ذواتها البسیطة هستند، نه اینکه تباین آنها به فصول بوده باشد تا وجود جنس شود، و نه تفاوت به مصنفات و مشخصات بوده باشد تا وجود نوع آنها بوده باشد، بلکه بتمام ذواتها البسیطة وجودات متباینند. یک فرد از وجود، محض وجود است که ماهیت در حریم وی راه ندارد، این واجب تعالی است. وقتی از واجب به در آمدیم «کل ممکن زوج ترکیبی» است، اما همین وجودات دارای یک لازمی عام هستند که بر همه اینها اطلاق می‌شود، این لازم مفهوم عام وجود است که بر همه حمل می‌شود، و ملزومات وی همین وجودات متباین هستند، و حمل این مفهوم عام بر این مصادیق علی سبیل التشکیک است.

تکیه کلام مثلاً در این نقل تباین وجودات است نه تخالف و تغایر آنها و حمل این مفهوم عام بر همه «بالتشکیک» است. و ملزومات این لازم، بسیط هستند و با تمام ذات خود از همدیگر جدا و متباینند و حمل مفهوم وجود عام بر آنها همانند حمل عرض بالضمیمه نیست، بلکه این مفهوم از صمیم ذات آنها انتزاع شده بر آنها حمل می‌شود و اشکالی ندارد که یک لازم عام، از مصادیق به تمام جهت متباین انتزاع شود. در واجب تعالی عروض وجود بر ماهیت معنا ندارد. یعنی عروض وجود خاص بر واجب نیست، ولی در ماهیات عروض وجود بر ماهیت است. البته توجه به این نکته لازم است که مفهوم عام وجود چه در واجب و چه در ممکن عارض است پس مراد از عروض وجود بر ماهیت، که در ممکن عارض است و در واجب عارض نیست، این وجود عام نیست، بنابراین واجب الوجود، اثبت محض و وجود بحث است و ماهیت در وی راه ندارد، ولی غیر از واجب مطلقاً زوج ترکیبی هستند؛ یعنی دارای ماهیت و وجودند. البته هم در واجب و هم در ممکن معنای عام وجود عارض بر آنهاست. این کلام فرقه‌ای از مثلاً است، اما عده‌ای دیگر فرمایش دیگر دارند.

و المشهور من مذهب الحكماء المشائين، أنه كذلك في الممكنات، و في الواجب عين ذاته. این درآمد در نقل کلمات ایشان خیلی خوب نیست، زیرا متکلمین هستند که در بالا از ایشان نقل شد که قائل به اصالت ماهیت هستند و وجود را مطلقاً اعتباری می‌دانند، خواه در واجب باشد و خواه در ممکن، ولی مشهور حکمای مشاء وجود را اصیل می‌دانند. البته در یک جا عروض معنا ندارد، مثل واجب که وجود بحث است و در ممکنات موجودات حد دارند و در ذهن به ماهیت و وجود تحلیل می‌شوند و مفهوم عام از صمیم آنها انتزاع، و بر آنها حمل می‌شود، ولی متکلمان به عرض بودن وجود در همه جا قائل هستند. پس «كذلك» در عبارت ایشان خیلی به جا نیست البته اکنون جبران می‌کند: ولی در اینجا باید زیرنویسی بنویسیم که عروض وجود عام بر همه است، ولی عروض وجود خاص در ممکنات به نحوی است، ولی در واجب این عروض معنا ندارد. و توجیه مذهبهم، کما سبق أن وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنياً ایشان به اصالت وجود قائلند، در ذهن وجود با ماهیت اختلاف مفهومی دارد، ولی در خارج آن دو متحدند بمعنی کون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهنياً و نفس ذاته حقيقة و عيناً بمعنی عدم تمایزهما بالهوية. پس در ذهن بین آن دو جدایی می‌اندازیم، ولی در خارج بین آنها تمایز و جدایی نیست. و نمی‌توان گفت: هذا وجود، و هذه ماهية، چنین جدایی در خارج ممکن نیست پس اتحاد آنها تلفیقی و انضمامی نمی‌باشد.

جملة و وجود الواجب عين ذاته عطف بر بالاست، یعنی «و توجیه مذهبهم کما سبق أن وجود الواجب...»، یعنی أن حقيقة وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود. وجود واجب انیت محضه است؛ یعنی وجود خاصی است که قیام به ذات خود دارد، و هیچ اعتبار دیگری در وی نمی‌شود، زیرا محض وجود و صرف وجود است. البته منافات ندارد که این محض وجود ملزوم آن مفهوم عام وجود بوده باشد که بر همه حمل می‌شود. بلا اعتبار انتسابه إلى فاعل بوجده أو محلّ يقوم به ولو في العقل در وجود ممکن باید حیثیت فاعلی را بیاورید، زیرا قائم به

دیگری است. اما در وجود واجب چون خودش وجود بالذات است، نیازی به آوردن حیثیت فاعلی ندارد. پس فاعلی ندارد که او را ایجاد کند، لذا این اعتبار معنا ندارد، چنان که نیازی به محل ندارد تا به آن تکیه کند، ولو در عقل باشد. و هو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقیقه، و إن كان مشارکاً لها فی کونه معروضاً للوجود المطلق، «و هو»، یعنی وجود واجب به نزد مشاء، مباین با دیگر موجودات است، گرچه وجود ممکن و واجب در عروض وجود مطلق بر هر دو شریکند و آنها معروضند و وجود عام عارض آنهاست، و این مفهوم عام از صمیم آن دو دسته انتزاع و بر آنها حمل می شود و حمل بر آنها بر تشکیک است. و یعبرون عنه بالوجود البحت و الوجود بشرط لا واجب الوجود به نزد ایشان وجود خاص در مقابل دیگر وجودات بوده و بشرط لا می باشد. بمعنی آنکه لا یقوم بالماهیه كما فی وجود الممكنات. مراد از بشرط لا همین است که قیام به ماهیت ندارد، ولی ممکنات نیاز به ماهیات دارند و باید بر آن تکیه کنند و همین مطلب در منهج اول در فصلی مستقل تحت عنوان «حق تعالی انیت محض است» بیان شد و اگر وجودی عارض بر ماهیت وی باشد معلولیت پیدا می کند، لذا حاجی فرمود: «إذ مقتضى العروض معلوليته».

اکنون دلیل آن را نقل می کند: و قالوا: لو كان الواجب ذا ماهیة، فإما أن یکون الواجب هو المجموع فلزم ترکیبه، ولو عقلاً أو یکون أحدهما فلزم احتیاجه ضرورة احتیاج الماهیة فی تحققها إلى الوجود. اگر واجب ماهیت و وجود داشته باشد، پس واجب مرکب از دو چیز می شود گرچه این تحلیل عقلی باشد و یا اینکه یکی از آن دو واجب بوده و دیگری واجب نباشد، در این صورت واجب نیاز به دیگری دارد، زیرا اگر ماهیت واجب باشد، ماهیت بدون وجود تحقق ندارد پس نیاز به وجود دارد، و اگر وجود واجب باشد، وجود باید عارض باشد پس نیاز به ماهیت دارد.

شرح:

و حين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضاً يحتاج إلى الوجود المطلق، ضرورة

امتناع تحقق الخاص بدون العام. اکنون که مشاء ترکیب را ملازم با افتقار، و واجب الوجود را وجود بحث می‌دانند، زیرا ترکیب از وجود و ماهیت باعث افتقار هر کدام از وجود و ماهیت به همدیگر می‌شود، چنان‌که مرکب من حیث هو مرکب ولو اجزایش واجب باشند، به اجزای واجب خویش مفتقر است پس مستشکل می‌گوید: مگر خاص بدون عام امکان تحقق دارد؟ اگر زید باید تحقق پیدا کند حتماً باید عام، که نوع وی می‌باشد، و نیز جنس وی، تحقق پیدا کند تا زید محقق شود. بنابراین اگر وجود عام و مطلق لازم وجودات خاصه است پس این عام و مطلق به هنگام تحقق خاص، یعنی هر کدام از وجودات خاصه ملزوم وی، که از جمله آنها واجب الوجود است، لازم التحقق است، پس وجود واجبی بدون وجود مطلق محقق نمی‌شود، و اکنون بیان شد که واجب از دو جزء مرکب نیست، و طبق مبنای شما وجود مطلق و وجود خاص دو جزء این وجود خاص واجبی هستند. پس مراد از «الوجود الخاص» وجود واجبی است و احتیاج به «الوجود المطلق» مراد عروض وجود عام بر همه وجودات از جمله واجب و ممکن است. پس «خاص بدون عام محقق نمی‌شود» کبرای کلی است که مورد تطبیق بر وجود واجبی و وجود عام قرار گرفته است.

أجابوا: بأنه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل، قائم بذاته لا بالماهیة، غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب مشاء در پاسخ گفتند: «حفظت شیئاً و غابت عنك أشیاء». آن خاصی که بدون عام تحقق پیدا نمی‌کند، خاصی است که آن عام از اجزای مقوم و ذاتی او می‌باشد، نه عامی که از لوازم اعتباری و ذهنی خاص بوده و از صمیم اشیاء اتخاذ و انتزاع، و بر آنها حمل می‌شود، پس وجود عام مقوم خاص نیست. پس در باب مثال نوع و جنس، که عام برای افراد خویشند، مطلب شما صحیح است، ولی درباره وجود عام و وجودات خاصه و از جمله وجود خاص واجبی این مطلب صحیح نیست. پس در جواب گفتند: اینکه وجود خاص در اینجا وجودی است که تحقق وی به ذات خود است و تحقق وی به فاعل نیست و قیام به

ماهیت ندارد و در تحقق خود نیاز به وجود عام و دیگر عوارض و اسباب ندارد. اکنون به اصل جواب رسیدیم:

و وقوع الوجود المطلق علیها وقوع لازم وجود خارجی غیر مقوم، كما أن کون الشيء أخص من مطلق الماهية لا یوجب احتیاجه إليها آن خاصی که بدون عام تحقق پیدا نمی کند، خاصی است که دارای اجزای مقوم است و اجزای مقوم عام وی، از ذاتیات در باب ایساغوجی هستند، نه معنای مفهوم وجود عام، که ذهن اعتبار می کند و اگر اعتبار نکند این عام تحقق ندارد، برخلاف ذاتی باب ایساغوجی، که اگر هم ذهن آن را اعتبار نکند به حال خود متحقق است. اما این عام از معقولات ثانیه بوده و ذهن با بررسی و مطالعه درباره موجودات خاصه از واجب و ممکن آنها را انتزاع، و ضرب و تقسیم و تجزیه و تحلیل می کند و آن را در وعای ذهن اعتبار کرده و تقرر می دهد، اما برخلاف آن جایی که عام مقوم خاص باشد، مثل ذاتیات شیء، در آنجا تا ذاتیات تحقق پیدا نکرده باشد، خاص تحقق پیدا نمی کند و مربوط به اعتبار معتبر نیست. آن چند جمله قبل از «و وقوع الوجود...» برای بیان این بود که خواه فرض و معتبر باشد و خواه نباشد وجود خاص متحقق است، و در «و وقوع...» بیان می کند که اکنون که آقای معتبر، اموری را اعتبار و لحاظ می کند، از آن جمله همین وجود مطلق عام است، ولو این معنا را از صمیم و حاق ذات وی اعتبار کند، اما دخلی به چگونگی تحقق وی در خارج ندارد، بلکه او خودش متحقق بذاته است. پس وقوع (حمل) وجود مطلق بر وجودات، وقوع لازم خارجی غیر مقوم است. مراد از «شیء اخص از مطلق ماهیت» کثرات گوناگون از فلک و ملک و زمین و ماسوی الله هستند. پس شیء خاص و شیء معین اینها هستند، و مطلق ماهیت معنای عام ماهیت است که بر همه این کثرات صادق است. پس فلک و ملک، ماهیت خاصند و ماهیت مطلق، مفهوم ماهیت است که بر آنها حمل می شود، چنان که یک وجود مطلق بر وجودات ملزوم و وجودات خاص حمل می شد. پس همان گونه که مفهوم عام ذاتی آنها نیست، ماهیت عامه نیز ذاتی آنها

نمی باشد پس عام و خاص در اینجا نیز به معنای مقوم بودن عام برای خاص و احتیاج خاص به عام نیست. پس این تنظیم خوبی بود، زیرا در اینجا نیز ذهن پس از نظر کردن به ماسوی الله از آنها مفهومی به نام ماهیت انتزاع، و بر آنها حمل کرد، پس مربوط به ذهن معتبر و تجزیه و تحلیل اوست و معتبر با کاوش علمی چنین اعتباری کرد. پس کون الشیء، یعنی ماهیات خاصه من مطلق الماهیة همین مفهوم عام ماهیت لایوجب احتیاجه، یعنی احتیاج شیء ماهیات خاصه إليها ماهیت مطلقه و کیف و المطلق اعتباری محض؛ چگونه وجود مطلق را مقوم و جودات خاص، و ماهیت مطلق را مقوم ماهیت های خاص قرار می دهید، در حالی که مطلق اعتباری محض است.

اکنون مبنای مثنی را در باب وجودات خاص بیان می کند: و الوجودات عندهم حقائق متخالفة متکثرة بأنفسها، لا بمجرد عارض الإضافة إلى الماهیيات لتكون متماثلة الحقيقة فرمایش مشهور مثنی آن است که وجودات دارای حقایقی متباین هستند و نه متخالف، و تکثر دارند. مراد از «بأنفسها»، یعنی بتمام ذواتها البسيطة، متباین و متکثرند نه به فصول تکثر یافته باشند، تا وحدت جنسی داشته باشند، و نه به عوارض و مشخصات تا وجود، نوعشان شود. مراد از «مجرد الإضافة إلى الماهیيات»، یعنی ما افراد انسان مثل زید و عمرو و بکر را اضافه به انسان می کنیم، به اینکه این افراد همه در یک ذاتی که نوع آنهاست شریکند؛ همه عوارض مشخص دارند و اضافه به یک نوع می گردند پس در ما نحن فيه، یعنی در باب وجودات متکثر چنین نیست که این وجودات همانند زید و عمرو به انسان باشند که در این صورت حقیقت آنها متماثل خواهد شد، مثل انسان. پس مراد از «عارض الإضافة»، یعنی با اضافه زید و عمرو به انسان، زید و عمرو در امر عارضی با همدیگر تفاوت دارند، ولی در ذات انسانیت یکی هستند. خلاصه چنین نیست که تفاوت وجودات به مجرد عارض باشد به هنگامی که این وجودات به ماهیات انتساب پیدا می کنند، پس اگر تفاوت در عارض باشد این وجودات تماثل در حقیقت پیدا می کنند؛ یعنی در نوع با همدیگر متماثل؛ و

در عوارض شخصی از همدیگر جدا می‌شوند. و لا بالفصول تفاوت آنها به فصول نیست تا وجه اشتراک جنسی داشته باشد پس در دنباله آن چنین فرمود: لیكون الوجود المطلق جنساً لها، إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الشيء، توهم أن تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها وليس كذلك. ما برای وجود اسم نداریم، و تنها با یک لفظ وجود همه آنها را نام می‌بریم، در حالی که چون حقایق متباین هستند جدا داشت که هر کدام اسمی جدا داشتند، ولی این وجودات را با اضافه از همدیگر تمییز می‌دهیم. ولی از این اضافه نباید پنداشت که افراد وجود متمائل در نوع هستند. پس اگر وجود انسان و وجود بقر و وجود فرس می‌گوییم، نه به خاطر اشتراک معنوی آنها در نوع باشد، بلکه تنها اشتراک آنها در همین لفظ وجود است، والا همه آنها حقایقی متباین دارند، پس چون برای آنها لفظی وضع نشده همه در این معنای عام شریکند، والا از اضافه وجود به موارد ماهیات خیال نشود که همانند اضافه شدن زید و عمرو و بکر به انسان است که در حقیقت واحده انسانی شریک هستند تا وجود نوع آنها شود و افراد مشترک متمائل نوعی داشته باشند. پس اگر از اضافه زید انسان، عمرو انسان و بکر انسان اشتراک در انسانیت به عنوان نوع، اشتراک در نوع فهمیده می‌شود، لیکن خیال اشتراک وجود در اضافه وجود زید و وجود فلک و وجود ملک نشود، زیرا ما در مانحن فیه به دلیل نداشتن لفظ، از راه اضافه کردن، بر این وجودات متباین نام می‌گذاریم، تا آنها از همدیگر تمییز داده شوند، وگرنه هر کدام از این وجودات تباین ذاتی با دیگری دارد.

«اسم خاص» چون حقایق متباین هستند هر کدام باید اسم خاصی می‌داشتند، چنان‌که «في أقسام الشيء» است؛ یعنی در اقسام ماهیت که از همدیگر متخالف و متباین هستند این طور است که هر کدام اسم خاصی دارند که یکی به اسم درخت و دیگری به اسم سنگ و امثال آنها هستند و به خاطر همین اسم نداشتن «توهم أن تكثر الوجودات إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة». پس این توهم شده که

وقتی ما می‌گوییم: وجود زمین، وجود آسمان، وجود ملک، این اضافات به معنای اشتراک آنها در حقیقت وجود است و به واسطه اضافه به ماهیات تکثر می‌یابند، در حالی که چنین نیست «و لیس كذلك» تنها به خاطر اسم نداشتن و برای تمیز، آنها را اضافه به ماهیات می‌کنیم. و منهم من فرق بالاختلاف بالحقیقة این فرقه از مشاء به اختلاف وجودات در حقیقت وجود معترفند، اما نه اینکه اختلاف بین وجودات اختلافی «بتمام ذواتها البسیطة» باشد. پس تباین بین وجودات نیست بلکه تفاوت هست و این تفاوت، تفاوتی تشکیکی است که مراتب وجود با شدت و ضعف از همدیگر جدا می‌شوند. بنابراین بین دو اختلاف «بالحقیقة» در فرمایش آنها و این فرقه فرق بگذارید.

در همین کتاب نیز جناب آخوند و نیز حضرات اهل عرفان قائل به «حقیقت واحده» هستند، جز اینکه عرفا به تشکیک در مظاهر قائل هستند و صدر المتألهین به تشکیک در مراتب، گرچه مرحوم آخوند در مرحله چهارم به حقیقت واحده شخصیه ذات مظاهر تن در می‌دهد. پس «اختلاف بالحقیقة» مراد اختلاف تباینی نیست، بلکه تشکیکی است، لذا فرمود: حیث یکون بینها وجودات من الاختلاف ما بالتشکیک برخلاف اختلاف بین آنها، که تشکیکی نیست، بلکه تباینی است کوجود الواجب و وجود الممكن.

توضیحی در حاشیه داده‌ایم که روزانه پاکتویس می‌شود و به دست شما می‌رسد و آن اینکه، طبق ترتیب بحث «و منهم من فرق»، که به تفاوت بین وجودات قائلند، باید اصل فرمایش مشاء باشد، پس از آن فرقه‌های دیگر مطرح شدند و عده‌ای از مشاء قائل به تباین و عده‌ای قائل به اعتباری بودن آن شدند، در حالی که مرحوم آخوند عکس کرده است؛ یعنی مذهب مشهور مشاء را مذهب کسانی قرار داد که به تباین قائلند و مذهب برخی را مذهب تشکیک، زیرا مذهب متقدمین از مشاء قول به تشکیک است و مذهب متأخرین از مشاء قول به تباین. پس اگر این طور بود که، «المشهور من مذهب المشاء الاختلاف بالحقیقة تشکیکاً، و قالت فرقة منهم بالتباین» بهتر بود.

و زعمت جماعة من الآخرين: أن الوجود أمر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية. مرحوم آخوند در این «زعمت» براءت استهلال آورده است و ارزش این کلام را با این سخن نمایانده است. یکی از روش های خوب علمای ما در این بود که در ابتدای کتاب خطبه ای متناسب با موضوعات کتاب می آوردند؛ مثلاً وقتی در ابتدای قباله به این جمله که، «الحمد لله الذي أحل البيع و حرّم الربا» بر می خوریم معلوم می شود که قباله درباره داد و ستد است، و اگر در قباله دیگر نوشته بود: «الحمد لله الذي أحل النكاح و حرّم السفاح» روشن می شود که قباله راجع به نکاح است. این همان براءت استهلال است. پس «زعمت» ارزش حرف را بیان می کند. ایشان اصالة الماهوی هستند که وجود را امری عام انتزاعی و از معقولات ثانیه می دانند. و هو وجود ليس عيناً لشيء من الموجودات حقيقة. وجود در حقیقت اشیاء راه ندارد، ماهیت اصیل است حتی در واجب تعالی و ممکنات نیز ماهیت هستند و وجود اصل در تعین نیست نعم، مصداق حمله حمل وجود علی الواجب ذاته بذاته؛ مصداق حمل وجود در واجب خود ذات اوست، او خود به خود هست، اما در ماسوای او نمی شود گفت خود به خود هست، بلکه باید بگوییم او به دیگری هست. پس حمل وجود بر واجب علت نمی خواهد، ولی حمل وجود بر ماهیات علت می خواهد. به همین مقدار، و الا ماهیات در خارج متحققند، خواه در واجب و خواه در ممکن. لذا فرمود: و علی غیره ماسوی الله ذاته من حیث هو مجعول الغير که حمل وجود بر آنها از جهت آن است که ایشان مجعول هستند، به همین مقدار وجود ارزش دارد والا در واقع مجعول و اصیل همان ماهیت است. فالمحمول في الجميع در مثل «الله موجود»، و در «العقل موجود» و «النفس و الشجر... موجود» محمول وجود است و این وجود زاید است زائد بحسب الذهن. و مبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حیثية مكتسبة من الفاعل و مبدأ انتزاع این وجود در ممکن خود ذات بذاته نیست، بلکه از ناحیه دیگری است. و إلى هذا المذهب مال صاحب الإشراق، كما يظهر من كلامه و کتبه. سخن وی نیز قبلاً نقل شد.

و خلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب. پس این «زعمت» در مقابل مشائین قرار دارد. مثلاً قائل به اصالة الوجود و اشراق قائل به اصالة الماهية هستند. مراد از «في هذا الباب»، یعنی درباره اصالة الوجود و یا اعتباریت آن. آنه لو وجد الوجود فإما بوجود زائد فيتسلسل، أو بوجود هو نفسه، فلا يكون إطلاق الوجود على الوجود و على سائر الأشياء بمعنى واحد. اگر وجود در خارج متحقق، و اصیل باشد یا به وجود زایدی موجود می شود در این صورت آن وجود یا به وجود زاید متحقق است و یا به وجود خودش، پس محذور در شق دوم می آید و شق اول، که باید به وجود زاید متحقق شود، به جایی ختم نمی شود و تسلسل می شود، و اگر وجود در خارج به خودش متحقق باشد و نه به وجود زاید، محذوری دارد و آن اینکه، اطلاق موجود بر وجود و بر ماهیات به یک معنا نیست، در حالی که شما قائل به اشتراک معنوی در اطلاق موجود بر آنها هستید، زیرا در وجود متحقق به خودش موجود به معنای «وجود» است و در دیگر موجودات موجود به معنای «ذو وجود» است لذا فرمود: لأنَّ معناه في الوجود، أنه الوجود و في غيره أنه ذو الوجود. در پاسخ گوییم: وجود در همه به یک معنا باشد و در عین حال به شدت و ضعف تفاوت داشته باشد: در واجب وجود تأکد دارد، و در ممکن چون آیت و تجلی و اضافة اشراقی است وجود ضعیف باشد. پس در عین حال که تفاوت بین آنها موجود است وجود نیز به یک معناست. و آنه على تقدير تحقق الوجود إما أن يكون جوهرًا فلا يقع صفة للأشياء أو عرضاً فيتقوم المحلّ دونه، و التقوّم بدون الوجود محال. اگر وجود اصیل باشد یا جوهر است و جوهر صفت و عارض بر چیزی نمی شود و یا عرض است و عرض اگرچه صفت می شود، ولی موضوع عرض بدون آن متحقق است، در حالی که محل باید به وجود متقوم باشد. پاسخ آن است که، وجود فوق مقوله است، نه از مقوله جوهر و یا عرض، زیرا ماهیت یا عرض است و یا جوهر و وجود ماهیت نیست.

و أنه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة إليها، و للنسبة وجود، و لوجود النسبة نسبة إلى

النسبة و يتسلسل. همان اشکالاتی که فخر رازی داشت که ماهیت باید موجوده باشد و یا معدومه، ماهیت معدومه که محل واقع نمی شود، اگر موجوده است پس این ماهیت وجودش را از کجا آورده است، در اینجا نیز می آید. و أنه لو وجد، فإما قبل الماهية فيكون مستقلاً دونها لصفة لها، أو بعدها فهي قبل الوجود موجودة، أو معها فهي موجودة معه لا به.

### در وحدت و کثرت موجودات\*

کلمات ارباب انظار و اصحاب افکار در باب وحدت وجود و کثرت موجودات مورد بحث بود. از جمله این اقوال که طایفه ای بدان قائلند و در آن تصلّب دارند این است که می گویند: انسان متأله و کار کشته در مباحث حکمت، وقتی به ذوق، معنای اله و الله را دریافت و فوق کسب و برهان، یعنی فوق فکر و نظر منطقی، به کشف و وجدان به آن معنا رسید و به مقام تأله، که از باب تفعل است و توغل در فن را می رساند، رسید ذوق تأله این چنین اقتضا می کند و متأله باید چنین بگوید که، وجود یک حقیقت بیش نیست. این حقیقت واحد شخصی است.

سؤال: پس کثرات چیستند؟ ایشان به این کثرات، موجودات می گویند و ماسوی الله را مطلقاً در مقام تعبیر موجودات می نامند. نه اینکه آنها حظی از وجود داشته باشند به اینکه وجود بر آنها عارض شد و آنها معروض باشند، هیچ این گونه نیست و وجود قائم به آنها نمی باشد.

سؤال: اگر اطلاق وجود بر ایشان می کنید، در حالی که ایشان موجود نیستند، پس چه چیزی هستند؟ چگونه اطلاق وجود بر آنها می کنید؟

پاسخ: معنای اطلاق وجود بر آنها این نیست که مبدأ اشتقاق موجود، یعنی وجود در این موجودات باشد، بلکه صیغه «موجود» صیغه نسبت است؛ آنها موجودند؛ یعنی

منسوب به وجود هستند؛ به عبارتی دیگر به وجود حق منسوب هستند. پس همین مقدار انتساب و ارتباط به وجود حق، که وجودی شخصی است، مجوز اطلاق موجود بر آنها شده است. پس به زبان این آقایان چنین است که وقتی شما می‌گویید: وجود زید و وجود عمرو، کلمه وجود را بردارید و به جای آن إله زید و إله عمرو بگویید، آن گاه از شما می‌پرسیم: اگر به شما گفتند: إله زید، و إله عمرو، آیا زید و عمرو از الوهیت بهره‌ای دارند؟ پاسخ منفی است. در باب انتساب نیز چنین است؛ وقتی وجود عقل و وجود ملک می‌گوییم مراد همین است. لفظ ذوق تأله نیز چنین است که پختگی در فن و توغل در آن را می‌رساند. قیصری در شرح فصوص الحکم<sup>۱</sup> ذوق را چنین معنا می‌کند: «المراد بالذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب».

تأله و ذوق تأله این نوع قول را ایجاب می‌کند. قبل از اینکه به عبارت برسیم می‌پرسیم: آیا مراد شما آن است که در دار تقرر و تحقق (لفظ تقرر را بگوییم که هم با وجود و هم با ماهیت بسازد) دو امر اصیل داریم؛ یکی وجود است که حق سبحانه است و دیگری کثرات. وانگهی آیا شما واجب تعالی، یعنی وجود مطلق را صمد و غیرمتناهی می‌دانید و یا نه؟ اگر غیرمتناهی و صمد نیست، پس واحد به وحدت عددی است، مثل اینکه بگویید: زید، عمرو، بکر، در این صورت تمایز آنها به عوارض و مشخصات و مصیفات است. پس وجود یک شخص است و اینها در قبال او و در ازای وی متحقق و مقررند. علاوه بر این شما فرمودید: اطلاق موجود بر حق سبحانه و بر کثرات می‌شود و به مبدأ، که حقیقت وجود است، موجود می‌گوییم، چنان‌که در ماسوای او نیز، که منسوب به وجودند، اطلاق موجود می‌کنیم، اکنون می‌پرسیم: مگر وجود مفهومی عام و معقول ثانی، بر طرفین، واجب و ممکن حمل نمی‌شود؟ اگر چنین است پس چگونه این مفهوم انتزاعی اعتباری در واجب عین است و در کثرات منسوب به وجود است؟ چگونه این امر معقول و انتزاعی دو گونه مصداق دارد؟

اشکال دیگر که در اثنای آید اینکه، در صرف و نحو و ادب صیغه «موجود» صیغه نسبت نیست. ایشان عذرخواهی می کنند که کلمه نسبت در زبان عرب گاهی یای نسبت است که خیلی رایج است، مثل قمی و مشهدی و کربلایی و نجفی و مکی و دیگر از صیغ نسبت، صیغه فعال است و این غیر از صیغه فعال در مبالغه است. در شرح نظام در باب حرف و صنایع فرمود: در حرف صیغه فعال به کار می رود؛ مثلاً بَقَالَ و حَمَالَ و طَبَالَ و جَمَالَ و دَلَالَ و رَمَالَ و خَبَّاز و بَزَّاز و صَحَّاف و عَلاَف، اما این صیغه نسبت، که بر وزن اسم فاعل است، خیلی کم و سماعی است و قیاسی نیست؛ مثل «لابن» و «تامر». و اقل از این صیغه، صیغه نسبتی است که به الف درست می شود؛ مثل «یمان». این الف نسبت است که به جای حذیفه یمنی، یمانی می گویند. اگر نپذیرید که چنین نسبتی در زبان عربی باشد؛ یعنی بر وزن اسم فاعل نسبتی نداریم پس موجود صیغه نسبت نیست، در پاسخ می گوییم: مباحث و گفتارهای فلسفی بر براهین و استدلال متکی است، خواه اهل زبان همراه باشند و خواه نباشند بنابراین «لا عبرة» در کلام ایشان به این جواب اشاره دارد.

تنها اشکال در حرف ذوق التأله همین تعدد در وجود و واحد عددی بودن واجب تعالی است. از آقایانی که بر این مبنا هستند در منظومه از ملاجلال نام برده است:

كَأَنَّ مَنْ ذُوقَ التَّأْلَهُ اقْتَنَصَ      مَنْ قَالَ مَا لَيْسَ لَهُ سِوَى الْحِصَصِ

برای وجود سواي حصص نیست و معنای اینکه وجود فلان و وجود بهمان، یعنی انتساب به وجود دارند.

گوییم، این فرمایش به ظاهر اشکال دارد. آیا محقق دوانی آن را متوجه نشده است و به فکر وحدت عددی نبود؟ و آیا ظاهر این قول ایشان با سخنان دیگر ایشان سازگاری دارد؟ ما در لثالی منظومه<sup>۱</sup> و نیز در حکمت منظومه<sup>۲</sup> در تصحیح فرمایش

۱. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۳۶۲ و ص ۱۱۴، (چاپ ناصری).

۲. همان، ج ۲، ص ۱۱۶ و همان، ص ۲۲.

وی گفتیم که، مراد ایشان تحقق و تقرر ماهیات در قبال وجود صمدی نیست، بلکه تحقق ماهیات به واسطه وجوداتی است که اضافه اشراقی به اصل خویش دارند. و سخن از وجود صمدی و کثرات اعتباری قبلاً بیان شد و گفتیم که اعتباری بودن کثرات به معنای اعتباری صرف نیست، بلکه اعتباری که واقعیت دارد و منشأ آثار است، این آتش و آن آب است. در این کثرات اعتباری است، ولی نه اعتباری محض، پس مراد این است که کثرات در تحقق خود متأصل نیستند، نه اینکه اعتباری نیش غولی‌اند. و چه بسا که اعتباری نیش غولی و اعتباری به معنای مزبور با هم اشتباه می‌شوند. پس از اینکه می‌گوییم کثرات اعتباری‌اند، نفی تحقق آنها نکرده‌ایم، زیرا حار و بارد بودن و مضمی و مظلم بودن اعتباری به آن معنای باطل نیست، پس مراد از اعتباری بودن لامتحصل بودن است و آنکه اصیل است وجود می‌باشد. پس در این دو جا از منظومه بیان کردیم که مراد ایشان همین حرف حکمت متعالیه است که ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾، یعنی وجود مطلق صمدی است. پس ماهیاتی که لامتحصل هستند، در کنف وجوداتند؛ به این معنا که در وعای ذهن تفکیک و تشقیق می‌شوند، ولی در خارج یک عین هستند. پس این فرمایش مرحوم حاجی حرف حساب است. ما در این جزوه مربوط به جعل همین را گفتیم و نیز در این نسبت‌هایی که به عده‌ای می‌دهند همراه نیستیم. شواهدی داریم که نباید با ظاهر یک حرف، مطلبی را به کسی نسبت داد. پس نسبت وحدت عددی به دواتی دادن با فرمایش‌های دیگر ایشان وفق نمی‌دهد، حق همان است که مرحوم حاجی در دو جای از کتاب خود در منطق و فلسفه بیان کردند. اکنون به عبارت بپردازیم:

و قالت طائفة: إنَّ موجودیة الواجب بكون ذاته تعالی وجوداً خاصاً حقیقیّاً، و موجودیة الممكنات بارتباطها بالوجود الحقیقی الذي هو الواجب بالذات این طایفه درباره وحدت وجود و کثرات موجود اظهار نظر کرده‌اند، واجب وجود حقیقی دارد؛ ولی ممکنات با ارتباط به وجود حقیقی موجودند. فالوجود عندهم واحد شخصي، و التکثر في

الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها؛ واحد شخصي واجب تعالى است که او وجود حقیقی است، ولی موجودات به واسطهٔ تکثر ارتباط تکثر یافتند نه اینکه وجود آنها متکثر باشد. این سخن که «لا بواسطة تكثر وجوداتها» سخنی دوپهلو است؛ زیرا این کثرت موجودات دو گونه است: ۱. ماهیات متأصله هستند، پس وجود تکثر ندارد؛ ۲. وجودات اضافهٔ اشراقی دارند، پس یک وجود داریم و تکثر وجودات نیست. ولی اکنون به ظاهر به معنای ماهیات متکثره است مگر اینکه به قول مرحوم حاجی به کمک فرمایش دیگر آنها این سخن تصحیح شود، به اینکه یک وجود صمدی است و دیگران اشراقات و اضافه‌های اشراقی وی هستند.

فإذا نسب الوجود الحقيقي إلى الإنسان مثلاً حصل موجود، وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر، وهكذا، فمعنى قولنا: «الواجب موجود» أنه وجود، ومعنى قولنا: «الإنسان أو الفرس موجود» أن له نسبة إلى الواجب، حتى أن قولنا: وجود زيد، ووجود عمرو، بمنزلة قولنا: إله زيد وإله عمرو.

مراد از وجود حقیقی وجود حق تعالی است و اینکه فرمود: «حصل موجود»، ای حاصل انتساب، زیرا موجودی حاصل نشد؛ مثل اینکه بگویید: إله زيد، به جای وجود انسان. «وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر» ای انتساب آخر و تنها در «الواجب موجود» موجود به معنای وجود حقیقی است. پس مفهوم وجود (و بودن) دو مصداق دارد: ۱. وجود حقیقی؛ ۲. انتساب به وجود حقیقی.

فمفهوم الوجود أعم من الوجود القائم بذاته، يعنى وجود واجب و من الأمور المنتسبة إليه بنحو من الانتساب این موجودات ممکنه به نحوی به واجب مرتبطند و آفریده و مخلوق وی هستند، لأن صدق المشتق أي الموجود لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه إلى عدم قيامه بالغير مصداق موجود، ممکن است خود مبدأ اشتقاق موجود باشد؛ یعنی وجود مصداق موجود باشد که این وجود و این مبدأ اشتقاق قیام ذاتی دارد؛ یعنی مبدئی است که قیام به غیر ندارد، پس اطلاق موجود بر این وجود

رواست. این مصداق واجب بالذات است اکنون مصداق دوم موجود را بیان می‌کند. و لا کون ما صدق علیه أمراً منتسباً إلى المبدأ، «لا کون» منصوب و مقعول به «لا ینافی» است؛ یعنی منافات ندارد که مصداق دیگر موجود، صرف انتساب باشد؛ یعنی منافات ندارد ممکنی که موجود بر آن ممکن صدق کرده امری منتسب به مبدأ باشد لا معروضاً له بوجه من الوجوه نه اینکه این ممکنات و ماسوی الله «معروض له» مبدأ باشند، که وجود را در اینها هم بیاورید تا اینها هم حظی از وجود داشته باشند، بلکه اینها معروض مبدأ نیستند و بویی از وجود نبرده‌اند، بلکه به همین اندازه انتساب دارند. ضمیر در «صدق» مبدأ اشتقاق و در «علیه» به «ما» بر می‌گردد، و مراد از «ما»، ممکناتند «و لا معروضاً له...» ضمیر «له» راجع به مبدأ و «معروضاً» خبر «کون» است و تذکیر «معروضاً» به اعتبار «ما» ست. اکنون مثال می‌زنند. کما فی الحداد المأخوذ من الحديد، و التامر المأخوذ من التمر، چنان‌که در حداد، که آهنگر است و از حدید گرفته شده است، چون با آهن سرو کار دارد و نسبتی با آهن دارد، به وی حداد گفته شد، نه اینکه حدید در او اخذ شده باشد، پس مبدأ اشتقاق در حداد موجود نیست، تنها انتساب است؛ مثل زراد (زره باف)، قناد (شیرینی‌گر)، که چه بسا خود آدم تند و تلخی باشد) و یا جلاد.

سؤال: موجود از کدام یک از صیغ نسبت است؟ در کلام عرب چنین صیغه نسبتی نداریم؟

در پاسخ می‌فرماید: علی أن أمر إطلاق أهل اللغة و أرباب اللسان لا عبرة به فی تصحیح الحقائق. این ممکنات منسوب به مبدأ هستند، خواه صیغه نسبت صرفی و هموزن «موجود» متحقق باشد و خواه نباشد.

این جواب سؤال مقدر است. سؤال این است: آن گونه که در کشف المراد<sup>۱</sup> خواندیم مفهوم وجود و موجود از معقولات ثانیه است، و این دو بر واجب و ممکن، بنابر مذهب مشاء و عرفان و حکمت متعالیه صادق است و این صدق نیز همانند

صدق یک لازم بر ملزومات متغایر است، ولی بنابر مذهب شما این دو تنها بر واجب صادق است، و نه بر ممکنات؛ علاوه اینکه اگر مشتق از معقولات ثانیه باشد، با اینکه مبدأ اشتقاق وجود متأصل باشد سازگاری ندارد، زیرا وعای معقولات ثانیه در ذهن است و مراد از معقولاتی که به معقولات اولی و معقولات ثانوی تقسیم می‌شوند معانی کلی هستند، نه وجودات عینی. در پاسخ گفتند: و قالوا: کون المشتق من المعقولات الثانية و المفهومات العامّة و البديهيات الأوّلیّة لا یصادم... و ثانویّة المعقول...؛ یعنی ممکن است جایی عین واجب باشد، و جایی منسوب به آن. و نسبوا هذا المذهب... که مراد محقق دوانی است إلى أذواق المتألهين من الحكماء و قد مرّ القدح... در منهج اول ما آن را بر رسیدیم و بر آن قدح وارد کردیم که، ۱. لازم می‌آید دو اصل داشته باشیم؛ ۲. واجب الوجود به وحدت عددی باشد.

این سخن در منهج اول نقل شد و چون فرمایشی محکم است، مرحوم آخوند ایشان را می‌ستاید. در آخر فصل چهارم منهج اول فرمود: «و کذا ما أدّى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أنّ النفس و مافوقها من المفارقات إنّيّات صرفة و وجودات محضة، و لست أدري كيف یسع له مع ذلك نفی کون الوجود أمراً واقعياً عینياً؟ و هل هذا إلا تناقض في الكلام!؟»

از یک طرف اصیل و واقعی بودن و عینی بودن وجود را نفی می‌کنید و ماهیات را اصیل می‌دانید و از طرف دیگر نفس و بالاتر را وجودات محضة می‌دانید فکیف التوفیق؟ در همین کتاب اسفار مرحله دهم در اتحاد عاقل به معقول<sup>۱</sup> نیز فصلی عنوان شده است در هر صورت در اینجا نیز اواخر تلویحات چنین فرمایشی بلند را فرمود و آن اینکه «هو أنّ وجود المجرد... عین ذاته.» در چند سطر بعد فرمود: «لاح» و این مطلب بلند، همان است که بارها گفته آمد که، سرانجام ما راهی نزدیک‌تر از خویش به بیرون نداریم. در چگونگی ارتباط ما با خارج علمای شرق و غرب چیزهایی نوشتند

که اگر تلنگری می خوردند چنین نمی نوشتند و این سخنان را این گونه پیاده نمی کردند. نفس انسانی مجرد بوده و جدولی از حقیقت نظام هستی است.

ارتباطی بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس

پس باید توحید محکم شود و معنای الوهت و الله را فهمید، ذات دارای الوهت است، الحمد لله رب العالمین. از این دو کلمه در توحید بالاتر نداریم: ۱. بسم الله الرحمن الرحیم؛ ۲. الحمد لله رب العالمین.

مراد از اسم، اسم لفظی نیست، آن اسمی که در حدیث حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که «ظهرت الموجودات عن بسم الله الرحمن الرحیم»<sup>۱</sup> همه قائم به او و مربوط او هستند و از وی صادر شده اند، و او اله و تأمین کننده وحدت صنع و تدبیر است و آنها را اداره می کند. پس وقتی نفس مجرد شد ارتباطش به خارج آسان است، می تواند با عالم ارواح و عالم اجسام مرتبط شود، بلکه به همه پیوسته است و از هیچ ذره ای گسسته نیست، منتها تا غور و غوص وی در این بحر بیکران هستی چه قدر بوده باشد. پس با همه پیوستگی دارد و اسباب گسستگی از ناحیه خود وی و تعلقات وی است؛ مثل موج این دریا، که با همه امواج و با دریا پیوستگی دارد. مفاد همه ادله تجرد نفس این است که، نفس از احکام طبیعت مبرا است و جوهری که از احکام طبیعت و ماده مبرا باشد فاسدشدنی نیست، زیرا فساد از ناحیه ترکیب است، و به واسطه اینکه طبیعت از عناصر گوناگون و اختلاط آنها با همدیگر ساخته شده است، به ناچار روزی آنها از هم گسسته و فاسد و خراب و خشک می شود؛ مثل درخت و معدن و حیوانات و بدن انسان. پس هرچه مرکب باشد بقا ندارد، ولی اگر جوهری باشد که مرکب از این اضداد نباشد، و قیام به ذات داشته و از طبیعت و احکام آن مبرا باشد، ابدی خواهد بود، گرچه حدوث زمانی داشته باشد، و لازم نیست هر موجود ابدی ازلی باشد. پس نفس ها حادث ولی ازلی هستند، گرچه مبدع نفوس ازلی است، اما خود نفوس به نحو جزئی

۱. ملا عبد الصمد همدانی، بحر المعارف، ص ۳۷۴، (چاپ سنگی، بیدار).

حادثند، پس ازلی، ابدی است، ولی عکس آن صحیح نیست، به اینکه هرچه ابدی باشد، ازلی است، زیرا نفوس انسان‌ها ابدی هستند، لیکن ازلی نیستند. شیخ در تلویحات از راه نفس خود به این مطلب دست پیدا کرده و پله پله از آن به عقول و دیگر حقایق مجرده رسیده است. وی گفت: اگر نفس و ذات من چنین است، پس علل قریبه وی، که مفارقات هستند، به طریق اولی بسیط‌تر و قوی‌تر از وی هستند، چنان‌که مافوق عقول نیز چنین هستند ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾<sup>۱</sup>، ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾<sup>۲</sup>. پس وی از عقول و نفوس به طریق اولی قوی‌تر است. بنابراین وقتی ایشان درباره خود نفس به چنین حقیقتی دست یافت این جهش علمی پیدا کرد که «إِنَّ النِّفْسَ وَ مَافَوْهَا إِنِّيَاتٍ مُحَضَّةٌ» و دو اشکال برای وی پیش آمد که به روشی محققانه و بر طبق مبئای حکمت متعالیه آنها را پاسخ داد: أَنْ وَجُودَ الْمَجْرَدِ سَوَاءٌ كَانُ وَاجِباً أَوْ مُمْكِناً عَقْلاً أَوْ نَفْساً عَيْنَ ذَاتِهِ، عَيْنَ ذَاتِ اسْتِ؛ یعنی ماهیت در آنها وجود ندارد، گرچه اگر در عقول و نفوس می‌گوییم، آنها ماهیت دارند، ولی وجود در آنها غلبه دارد، نه اینکه بی حد باشند ولی آن گونه ماهیتی که نمود داشته باشد؛ مثل ماهیاتی که در عالم پایین است در آنها وجود ندارد. فَاَلْمَجْرَدَاتِ عِنْدَهُ وَجُودَاتٍ مُحَضَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَوَاتِهَا بِدَلِيلِ لَاحِ لِهْ مراد از این دلیل: «إِذْ كَانَ ذَاتِي» در چند سطر بعد است اولاً ای ظاهر له اولاً علی کون ماهیة النفس الإنسانیة هی الوجود ماهیت نفس انسانی به معنای اعم، یعنی حقیقت نفس انسانی وجود است ثم حکم به علی تجرّد وجود مافوقها. از نفس به علل قریب آن بالا رفت و به تجرّد در آنها نیز حکم فرموده است و فرمود: «إِنَّ النِّفْسَ وَ مَافَوْهَا إِنِّيَاتٍ». شیخ اشراق از جمله کسانی است\* که ماهیت را اصیل می‌داند و وجود به نظر وی اعتباری است. هر دو فرقة اصالة الماهوی و اصالة الوجودی بر این اتفاق دارند که

۱. بروج (۸۵) آیه ۲.

۲. اعراف (۷) آیه ۵۴.

\* درس صد و هفتاد و چهارم.

اصالت وجود و ماهیت صحیح نیست، زیرا مفاسدی از آن پیش می آید: ۱. باید هریک از وجودات واحد به وحدت عددی باشند و با غیرمتناهی بودن واجب نمی سازد؛ ۲. باید این دو اصل از یکدیگر به تمایز تقابلی متمایز باشند و نه به تقابل محیطی و محاطی.

برخی از معاصرین حاجی، که مردی مقدس و مواظب بود ولیکن به فضل فضلا و علمای عصر نبود، در مقابل ملاعلی نوری قائل به اصالت وجود و ماهیت شد. این مطلب را حاجی نقل کرد.<sup>۱</sup> شیخ اشراق به اعتباری بودن وجود قائل شد، در رد شبهه ایشان رساله های فراوانی نوشتند: از آن جمله صاحب قواعد التوحید، ترکه اصفهانی و ابن ترکه، صائن الدین علی بن ترکه، این رساله را شرحی به نام تمهید القواعد نوشت. هدف اصلی در نوشتن این رساله و شرح آن رد پندار شیخ اشراق است. شبهه مزبور در کتب پیشینیان موجود نیست، چنین نیست که قبل از شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت شده باشند، اصالت وجود مسلم و مسجل عندالکل بوده است. شیخ اشراق هم مستبصر شد، و حرف او در آخر تلویحات در همین است: «واقتصر فی بیان ذلك علی قوله: و إذا کان ذاتی علی هذه البساطة فالعقول أولى. مراد از «ذاتی»، «نفسی» است. مراد از عقول چیست؟

عقول دایه نفس و شیرده و مربی نفسند، آنها مرسلات و ملقیات ذکرند. در قرآن کریم عقول را به «ملقیات ذکر» نام می برد. ذکر علم و حقایق است، این عقول حقایق را به انسان القا می کنند. در جای دیگر قرآن کریم فرمود: ملائکه برای شما صلوات و رحمت و درود می فرستند و معارف و حقایق را القا و افاضه می فرمایند، تا انسان به

۱. مرحوم ملاعلی نوری در علوم و معارف بسیار قوی بوده است. مرحوم کاشانی صاحب رجال می گوید: خواص در الهیات، ایشان را حتی بر خود آخوند ترجیح می دهند. مرحوم آخوند ملا اسماعیل، استاد جناب حاجی بود [و آن دو با هم به درس مرحوم ملاعلی نوری می رفتند]. مرحوم حاجی مباهات می کند که من اواخر عمر مرحوم ملاعلی نوری را درک کردم.

مقام محمود برسد و شهوداً حقایق اشیاء را ببیند و بنگرد و به آنها برسد. پس عقول علل نفوسند. مراد از علل، وسایط فیض هستند، و الا اگر موحد در ماسوی الله اطلاق علت می کند، مراد وی معلوم است، زیرا علة العلل در نزد موحد حقیقت عالم است، لیکن وسایط را نیز نمی توان برداشت.

اکنون که ذات و نفس من چنین بساطتی دارد و به ادلة مجرد مجرد و بسیط است و کبرای کلی داریم که «علت اقوای از معلول است» پس درباره علت و وسایط نفوس که عقولند چه می پندارید، و درباره علل همه، یعنی واجب سبحانه چگونه می اندیشید. پس اگر ذات من مجرد و بسیط است عقول و واجب تعالی به طریق اولی مجرد و بسیط هستند. این سخن چون خیلی خوب بود، مرحوم آخوند از ابتدا وی را ستود که، للشیخ الإلهی صاحب الإشراف و الأنوار.

و مراده أن العقول علل النفوس علی ما سیجیء بیان کردیم که عقول وسایط نفوس به حق سبحانه اند. و هي أقرب في مرتبة المعلولیة إلى الواجب لذاته، و العلة لابد و أن تكون أشرف من المعلول و أقوى تحصلاً و قوماً هم نفوس و هم عقول در مرتبة معلولیت واجب قرار دارند، ولی عقول در مرتبة معلولیت اقرب به ذات واجبند و نفس ابعد است، زیرا واسطه خورده است و علت، یعنی عقول مطابق بحث باید اقوا و اشرف از معلول، یعنی نفوس باشند. فما هو أقرب إلى الواجب فلا بد و أن يكون أفضل من الأبعد منه و أكمل «ما»، یعنی عقلی که اقرب به واجبند و نفوس ابعدند. اکنون نتیجه می گیریم: و إذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس و فصل، إذ كل ما ماهیة نفس الوجود فهو بسیط الحقيقة لا ترکیب فيه. وقتی نفوس که ذات من هستند وجودات مجرد و بسیط دارند و مرکب از جنس و فصل نیستند، زیرا هر چه که ماهیت وی عین وجود باشد، که نفوس نیز چنین هستند پس حقیقتی بسیط دارند. حالا که نفس این طور است، پس فما فوقها من العقول و ما هو فوق الجميع، یعنی واجب تعالی و وراء الكل أولى بذلك. اولی به این است که محض وجود باشد. پس

ذات من و نفس محض وجود است. عقول، که علت وی هستند، و علة العلل، که فوق عقول است، به طریق اولی محض وجود است. اکنون علت اولویت آنها را بیان می‌کند: إذ کلّ کمال و شرف ممکن بالإمكان العامی للموجود بما هو موجود، و لا یوجب تجسماً و لا ترکیباً و لا نقصاً بوجه من الوجود، فإذا تحقق فی المعلول، فقد وجب تحققه فی العلة، إذ المعلول رشح و فیض من العلة.

اینجا جای امکان عامی است، زیرا امکان خاص در ماسوی الله پیش می‌آید، ولی امکان عام با وجوب هم می‌سازد، و ما اکنون دربارهٔ موجود بما هو موجود، که شامل واجب هم می‌شود، بحث می‌کنیم، پس باید امکان عامی را بیاوریم. هر کمالی که به امکان برای موجود ممکن است و دارای این اوصاف باشد: ۱. باعث تجسم، ۲. و ترکیب ۳. و نقص نشود در واجب لازم التحقق است. بنابراین واجب تعالی، که کمال محض است، باید همهٔ صفات کمالی را داشته باشد، ولی مراد از اینکه همهٔ کمالات را داراست این نیست که حق سبحانه مرکب از علم و اراده و قدرت باشد، بلکه وی خود وجود است و همهٔ این کمالات وجودی به وجود احدی متحقق هستند، پس ترکیب و تجسم و نقص در ذات راه ندارد. گرچه در مقام تشقیق و انتزاع و تفریق مفاهیم فراوانی را از وی انتزاع، و بر او حمل می‌کنیم. پس وقتی کمالی در معلول تحقق پیدا کرد؛ مثلاً در نفوس کمالاتی بود باید در علت نفوس و مافوق آن موجود باشد لذا آنچه در نشأه شهادت مطلقه مشاهده می‌شود همه از خزاینی فرود آمده‌اند، همین که نداریم و دم به دم به سویش مسافرت می‌کنیم و ارتقا می‌جوئیم دلیل بر وجود این خزاین است. لذا اسکندر افریدوسی از استادش ارسطو پرسید: «ما به چه دانیم که از آنجا آمده‌ایم؟» در پاسخ گفت: چون هر چه دارا تر می‌شویم به آنجا نزدیک‌تر می‌شویم، و با آنجا آشنا تر می‌شویم، پس بدان که ما از آنجا آمده‌ایم<sup>۱</sup>. بنابراین هر چه دارا تر می‌شویم با آنجا انس پیدا می‌کنیم و صفات ملکوتی ما قوی‌تر می‌شود.

ای برادر تو همان اندیشه‌ای      ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای  
در این بقیه با موجودات دیگر جسمانی، در همین صورت شریک هستی، ولی در  
جان و شئییت، آگاهی و علم است.

نیست انسان جز خبر در آزمون      هر که او علمش فزون جانش فزون  
خبر را به علم تعبیر کرد و علم عین جان شده و او سعه وجودی پیدا می‌کند.  
جواب و حیث توجه علیه الاشکال چند سطر بعد «فأجاب» است.

اشکال این است: اگر واجب تعالی وجود بحث و صرف دارد، و ماهیت وی همان  
وجود اوست پس اگر نفس نیز عین وجود باشد پس نفس و عقول هم واجب  
الوجودند. بنابراین در این گفته شیخ که فی کون النفس وجوداً قائماً بذاته؛ نفس  
وجودی قائم به ذات دارد دو اشکال پیش آمد: من وجهین: أحدهما: أَنَّ الوجود الواجبي  
إنما كان واجباً لكونه غير مقارن لمهية علت وجوب، نداشتن ماهیت است که دلیل  
نقصان و حد است، پس ماهیت در وجود صمدی راه ندارد، إذ لو كان مقارناً للمهية  
لكان ممكناً پس ماهیت و حد اگر در واجب آید ممکن می‌شود و إذا كان كذا فكل وجود  
که از آن جمله وجود نفوس و عقول است لا يقارن مهية بنابر فرمایش شما آنها نیز  
مقارن با ماهیت نیستند و در این صورت حد ندارند فهو واجب، فلو كانت النفوس  
ماهيات قائمة بأنفسها هي عين الوجود لكانت واجبة چون انیات محضه اند پس واجبند  
و هو محال. اکنون به وجه دوم از اشکال می‌پردازد:

و ثانيهما: أَنَّ الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب، لكان كل وجود واجباً  
بالذات چون شیخ حرفش این بود که «نفس و مافوقها انیات محضة» مراد از انیات،  
یعنی وجودشان مجرد از عوارض ماده و طبیعت است. پس مراد از وجود من حیث  
هو وجود لو اقتضى الوجوب، یعنی لو اقتضى التجريد. بنابراین، یعنی انیّت محضه  
باشند، پس مقتضای تجرید وجوب است. با این مقدمه مطویه، مطلب تمام می‌شود.  
پس نفس هم، که انیّت محضه یعنی مجرد است، واجب می‌شود.

تفاوت بین وجه اول و وجه دوم در این است که، مناط اشکال در اول، مشارکت نفوس با واجب در اقتضای تجرد است. در این صورت لازم می‌آید که هر مجردی واجب باشد. پس اشکال اول از ناحیه عدم مقارنت با ماهیت پیش آمده است، ولی در اشکال دوم از راه اقتضای خود نفس وجود پیش آمد که وجود مقتضی تجرد است، پس هر وجود مجرد واجب است. این دو وجه با اینکه خیلی نزدیکند، ولی فرق بین آنها روشن است.

فأجاب عن الأول: أولاً، جواب «حيث» که فعل ماضی «أجاب» است «فاء» نمی‌خواهد، گرچه اگر «لیس» می‌بود «فاء» می‌آوردند، چون در حکم جملة اسمیه است، ولی اگر فعل جامد باشد خود آن فعل جواب است. «أجاب» در اینجا چنین است، مگر اینکه فاصله زیاد شود، در این صورت برای اینکه خواننده در زحمت نیفتد «فاء» می‌آورند، ولو ماضی متصرف باشد در اینجا «فاء» لازم نیست و البته «واو» حتماً صحیح نیست.

اکنون به جواب پردازیم: فأجاب عن الأول: بأن النفس و إن شاركت الواجب لذاته في كونه وجوداً محضاً این پاسخ از آن سؤال دوم است، «و أجاب عن الثاني بطريقين: المنع و المعارضة أما الأول فهو إنا لانسلم أنه كان واجباً لذاته بمجرد عدم المقارنة». این پاسخ از سؤال اول است. پس این دو پاسخ جابه جاشده است و همه نسخ چاپی و خطی این گونه است و چیزی هم درباره اینجابه جایی گفته نشد، اما می‌توان جواب اول و دوم را به حال خود گذاشت و در «وجهین» دست برد؛ و تفاوت نیز در خود آن زمان است. شیخ اشراق نیز در اینجا می‌فرماید: چنین نیست که اگر مراتب وجودات صرف وجود شده‌اند واجب ذاتی شوند، بلکه مراتب وجود تفاوت تشکیکی دارد، و آنکه اشدّ و آكد است، واجب است، و آنکه اشعه و آیات و تعجلیات و مظاهر وی هستند و لو آیات صرفه باشند اما ضعیفند، واجب نیستند. پس گرچه نفس در وجود صرف بودن با واجب مشارکت دارد، لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال و

النقص و هو تفاوت عظیم جداً تفاوت بسیار عظیم است آن هم عظیمی که به مدّ واجب مدّش بدهیم. فإنّ الوجود الواجبی لا يتصور ما هو أعلى منه في التمام و الكمال، لأنّه غیرمتناهی الشدّة في قوّة الوجود، و وجود النفس ناقص، إذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة، و مرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول، كما أنّ نور الشمس أشدّ من النور الشعاعي الذي هو معلوله در ثانی منظره بیان شد که تشکیک در نور بازگشت به تواطی می کند، زیرا در حقیقت اختلاف در قوایل است، پس بهتر بود که به تشکیک خاصی مثال می زد و نه به تشکیک عامی، لذا عذر می خواهد که در مقام تنظیر است و نه تمثیل، لذا فرمود: و هذا تمثيل لمطلق كون المعلول أنقص من العلة، و إلاّ، فالتفاوت بين كمال الباري و كمال النفس لا يقاس إلى هذا. ما به همین اندازه که می خواهیم بگوییم معلول انقص از علت است مثال نور شمس را زدیم لذا شما خرده گیری ننمایید که در اینجا تشکیک خاصی نیست، چون که در نور شمس تفاوت در قوایل است و تشکیک عامی است، لذا به تواطی بر می گردد. پس نکته عذرخواهی در همین تمثیل است.

و قد حقّق، روح الله رمسه، في سالف القول: أنّ تفاوت الكمال و النقص لا يفتر إلى مميّز فصلي ليلزم من ذلك تركيب الواجب لذاته.\*

قبلاً در همین اسفار، و نیز در تمهید القواعد بیان شد که تفاوت وجود صمدی با دیگران در همین تشکیک است، زیرا تمایز وجود صمدی با دیگران در چیست؟ بیان شد که تمایز بر دو قسم است: ۱. تمایز تقابلی، مثل تمایز زید از عمرو و این تفاوت به عوارض و مشخصات و به فصول و امثال آن است.

۲. تمایز محیطی و محاطی در مثال زید و تمایز وی از چشم چه چیز باید گفت. آخر زید کیست که چشم وی از وی جدا باشد؟ اینجا تمایز کلّ را از جزء به تمایز محیطی و محاطی تعبیر کردید. شیخ اشراق نیز می فرماید: تمایز بین مراتب یک شیء واحد متفاوت به کمال و نقص چنین نیست که تمایز تقابلی باشد، به اینکه ماهیت و

هویتی از دیگری با اضافاتی تفاوت و تمایز داشته باشد، بلکه آن دو به نفس حقیقت خویش از همدیگر ممتازند، پس تمایز به کمال و نقص است و به طور لاعلاجی و نداشتن لفظ چه بسا در کتاب‌ها از آن تعبیر می‌شود به تفاوت «جزء و کل» نه اینکه در اینجا جزء و کل صدق بیاید. پس تفاوت به کمال و نقص به ممیز فصلی نیازی ندارد، تا از آن ترکیب واجب تعالی لازم آید و معنای امکان نفوس نیز نقصان آنهاست و مراتب موجودات هم متعدد است لذا مراتب نقصان هم تفاوتی فراوان دارد. از این رو فرمود: و إمكان النفوس هو نقص وجودها تفاوت به کمال و نقص است و نه ترکیب و کذا إمكان غیرها من المعلولات و مراتب النقص متفاوتة تفاوتاً لایکاد ینحصر، زیرا ﴿وَلَا يَظَلُّمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ نفوس و عقول و مجردات به حصر در نمی‌آید. و أمّا الوجود الواجبی فوجوبه هو کمال وجوده الذي لا أتم منه، بل و لایجوز أن یساویه وجود آخر، لاستحالة وجود واجبین. «لایجوز أن یساویه»، یعنی لم یکن له کفواً أحد.

مراد از اشیای قائم به ذات جواهر است، و تشکیک در ذاتیات، یعنی در ماهیات جواهر نمی‌آید، پس برخی از برخی دیگر اشد نیستند. قائل توهم کرده است که تعریف جوهر بر هر چیزی که قائم به ذات است صادق می‌آید، در حالی که وجود با ماهیات و جوهر نوعی، که ماهیت است، قابل قیاس نیست. توضیح اینکه، شیخ در فصل بیست و پنجم نمط رابع اشارات با این عنوان «وهم و تنبیه» فرمود: «رَبِّمَا ظَنَّ أَنَّ معنى الموجود لا في موضوع يعمُّ الأول تعالی، و غیره عموم الجنس فیقع تحت جنس الجوهر» آن گاه در ردّ این وهم وارد شد. خلاصه «وهم» این است که وهم، معنای جوهر را به چیزی که قائم به خودش می‌باشد دانست آن گاه از این حرف به واجب تعالی جستن کرد که حق تعالی جوهر است، زیرا «لایکون فی موضوع» پس جوهر جنس همه شده است. شیخ این وهم را رد کرده است که مراد «ماهیه لا فی موضوع» است نه اینکه موجود اعم باشد. در اینجا نیز وجود را با جوهر مقایسه کرده و آن را جزء مقولات دانسته است، در حالی که وجود فوق مقولات و فوق ماهیت

است، چنانکه بعدها خواهیم گفت علم نیز چون به وجود بر می‌گردد فوق مقوله است. در هر صورت تشکیک در جوهر راه ندارد؛ مثلاً آب جوهر است، تشکیک در آب به اینکه ماهیت در جایی آب بوده و در جایی آب‌تر، راه ندارد. بله، آب‌ها در اعراض مثل سرما و گرما و کمی و زیادی با هم تفاوت دارند، اما در جوهر یکی هستند و تواطی، یعنی صدق معنای جوهر آب بر همه آب‌ها به یک نحو است. پس تفاوت آب‌ها و خاک‌ها به عوارض زاید بر ذات است. بنابراین جواهر تشکیک‌پذیر نیستند. قائل می‌گوید: چون جواهر قابل تشکیک نیستند پس چرا می‌گویید: مرتبه‌ای از وجود فوق کمال است و مرتبه‌ای از آن ناقص می‌باشد، و تفاوت‌های غیرمتناهی را در جوهر آوردید، در حالی که تفاوت تشکیکی در جواهر نمی‌آید؟ پاسخ آن است که، اشتباه شما از آنجا ناشی شده است که به وجود جوهر گفتید، در حالی که وجود فوق جوهر و فوق مقولات است.

فإن قيل: الأشياء القائمة بأنفسها لا يجوز أن يكون بعضها أشد من بعض، إذ لا أشد ولا أضعف فيما يقوم بنفسه. پس در چیزهایی که قیام به ذات دارند تشکیک روا نیست. قلنا: إن دعواكم تحکم محض ليس لكم عليه حجة، إلا عدم إطلاق أهل اللسان و هو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق. اگر در پاسخ راه ما را طی می‌کرد به اینکه اطلاق جوهر را بر وجود ممنوع می‌کرد و می‌فرمود: اگر در جوهر تشکیک روا نیست قیاس آن با وجود، مع الفارق است، زیرا وجود جوهر و عرض نیست و فوق مقوله است، ولی ایشان چنین فرمود: چرا در جوهر تفاوت نبوده باشد؟ اما شیخ اشراق از کلمه جوهر به سراغ گوهر لغوی و نه گوهر فلسفی می‌رود. در هر صورت اگر اهل لسان تشکیک را در جوهر لغوی نمی‌آورند چه باک، زیرا در تحقیق حقایق اصطلاح اهل لسان معتبر نیست. اطلاق گوهر بر نفس در روایات هم شده است: في أصول الكافي<sup>۱</sup> یاسناده إلى

الإمام أبي عبد الله، عليه الصلاة والسلام، قال: إن إبليس قاس نفسه بآدم فقال: خلقتني من نارٍ وخلقته من طين، و لو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم، عليه السلام، بالنار كان ذلك أكثر نوراً و ضياءً من النار.

پس گوهر نفس را که از انیات محضه است با آتش مقایسه کرده و گفته است که این طین است و آن نار. اگر شیطان از گوهر نفس باخبر بود می دید که نور آتش در مقابل نور نفس نوری نیست. این از غرر احادیث و از روایات خیلی سنگین است که راوی خیلی قابل بود که چنین فرمایشی را امام به او القا فرمود.

عین ماهیت باشد، یعنی بدون ماهیت، و محض وجود باشد، پس نفس و عقول نیز محض وجودند پس واجب باشند، زیرا مقارن با ماهیت نیستند. در پاسخ فرمود: عکس موجه کلیه موجه جزئی است: «کل واجب يجب أن لا يكون وجوده مقارناً لماهية»، ولی نه اینکه «کل ما لا يكون وجوده مقارناً لماهية فهو واجب» اگر چنین باشد، عکس موجه کلیه، موجه کلیه خواهد شد. البته این «کل واجب...» یک فرد بیش ندارد، ولی به طور کلی صحیح است. این موجودات یاد شده مجرد هستند، ولی هر مجردی واجب نیست، واجب آن است که طرف همه می باشد و اکمل از آنهاست، و این موجودات آیات و مظاهر وی بوده و به وی قائم هستند، و واجب تعالی به صرف مجرد بودن واجب نشده است؛ به عنوان مثال و تقریب به ذهن نفس ناطقه و قوای او را در نظر بگیرید: اگر نفس ناطقه و قوای آن مجردند، آیا می توان گفت قوای نفس نفستند؟ پس اگر نفس بسیط است و این قوا بسیط هستند پس آیا باید گفت این قوا نفستند؟ این طریق منع بود. و أجاب عن الثاني بطريقين: المنع و المعارضة: أمّا الأول: فهو أننا لا نسلم أنه إن كان واجباً لذاته بمجرد عدم مقارنته لماهية ما به دليل مجرد مقارنت با ماهیت نمی گوییم او وجوب ذاتی دارد، تا شما بگویید، عقل و نفس هم مجرد از ماهیت هستند، پس واجبند بل وجوبه، لآنکه وجود لا اتم منه چون وجودی است که وجودی اتم از او نیست واجب است، ولی آیا این سخن را در مجردات و

عقول و نفوس هم می‌توانید بگویید که آنها هم وجودی هستند که «لا اتم منه»؟ در آنها چنین سخن راه ندارد. و من لوازم کونه لا اتم منه آن لا یكون مقارناً لماهیة وقتی این موجودات پایین وجودشان مجرد از ماهیت است. به طریق اولی او که وجودی «لا اتم منه» دارد، مجرد از ماهیت است. فلولاً التفاوت فیما یقوم بنفسه بالتمامیة و النقص لکان هذا السؤال متوجّهاً، لکنه اندفع بالتام و الناقص، و إنما یقع هذا موقعه فی المتواطی لا الشکک. تشکیک عامی مرجع و مآلش به تواطی است، ولی در اینجا تشکیک خاصی است که بین مراتب تفاوت عظیم است، و چنانچه تفاوت به کمال و نقص نمی‌بود و تواطی بود، یک حقیقت واحده بر افراد کثیره حمل می‌شد، در اینجا عرصه اشکال باز بود. پس لازم می‌آید که هر موجودی چنین باشد، خواه واجب و خواه ممکن، ولی وقتی تفاوت تشکیکی است و بین مراتب تفاوت عظیم است این سخن نمی‌آید. پس با آنکه وجودات قائم بنفس (فیما یقوم بنفسه) هستند، لیکن مراتب آنها با همدیگر تفاوت دارد و اگر تفاوت این طوری نبود و تواطی بود اشکال وارد بود. پس وجودات ناقص مثل نفوسی که در راه استکمالند، وجودات و نفوس مکتفی و به تعبیری مستکفی، که از اعتدال مزاج و پختگی و استحکام بافت مزاج به این مزاج تعلق گرفته‌اند، نفوس انسان‌های کامل است که گفتن نوابغ به آنها روانیست، زیرا ایشان فوق نبوغند، اینها تک افرادی هستند که سفرای الهی و وسایط فیض الهی می‌شوند. یکی باید به جان کندن سالیانی دراز کتاب و درس و بحث و گفت و شنود داشته باشد، تا از این کاوش‌ها چیزی عایدش شود، و این طفل یک شبه ره صد ساله می‌رود، «إذا شاء أن علم علم» او مکتفی و خودکفاست. «ما طیبینم و شاگردان حق» ﴿و عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾<sup>۱</sup> درباره آنها صادق است. معلم آنها ماوراء الطبیعه است در میان ما نیز عده‌ای اعتدال وجودی دارند که دارای مزاجی معتدلند، و چگونگی پیشرفت آنها سریع است، و باراه افتادن زود به مقصود می‌رسند.

صاحب کشف اللثام می گوید: مرحوم فاضل هندی فرمود: من در یازده سالگی یافتم و رسیدم، و قوه و مئنه اجتهاد داشتم: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾. شیخ رئیس در شرح حال خویش نوشت: من در هجده سالگی از تحصیل علوم متعارف زمان فارغ شدم و نیازی به معلم نداشتم.<sup>۱</sup>

پس از نفوس مکتفی و سایط افاضه و ملقیات ذکر هستند. به عقول موجودات تامه می گویند، بعد از آن ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾<sup>۲</sup> است ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾<sup>۳</sup> پس ناقص و مکتفی و تمام و فوق التمام مراتب نفوس به طور کلی است.

و أما الثاني، یعنی معارضه. اگر در واجب تعالی با ما همراهید که وجود وی عین ماهیت وی است؛ به این معنا که در آنجا ماهیت راه ندارد، زیرا وجود صمدی است. گرچه ظاهر کلمات ایشان در وحدت واجب وحدت عددی است، و شیخ در شفاء به زبان آورده است که واجب واحد بالعدد است، ولی شیخ یک آدم عادی نیست، زیرا می داند که واحد عددی دارای تمایز تقابلی است و آن با فصول و عوارض ممکن است لذا ترکیب در واجب لازم می آید و این عین نقص است. حاشا که شیخ این مطلب را نداند. لذا در پی آن برآمدند که کلام ایشان را توجیه کنند، و لذا صاحب تمهید فرمود: مراد مثلاً واحد بالعدد نیست<sup>۴</sup>، لذا اگر عرفای شامخ وجود را به حقیقت نوعیه تعبیر می کنند آیا مرادشان حقیقت متواطی است، و نوع به معنای منطقی که «لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین و متفقین فی الحقیقة الواحدة و مختلفین فی العوارض المشخصة» است؟ قطعاً مرادشان این نوع منطقی نیست. حضرت برهان الموحدین سید الساجدین علیه السلام در صحیفه کامله فرمودند: «لک یا الهی! وحدانية العدد»<sup>۵</sup> آیا مراد از این

۱. ر.ک: دانش نغمة خلاصی، مقدمه.

۲. اعراف (۲۷) آیه ۵۲

۳. بروج (۸۵) آیه ۲۰.

۴. تمهید القواعد، ص ۳۶، (چاپ سنگی).

۵. صحیفه سجدیه، دعای ۲۸.

جمله وحدت عددی است؟ در هر صورت شیخ اشراقی به عنوان معارضه با مثناء به ایشان می‌گوید: اگر شما می‌گویید: ماهیت واجب تعالی عین انیت وی می‌باشد، یعنی انیت محضه است، پس باید همه جا انیت محضه باشد و اگر وجود من حیث هو وجود انیت محضه نیست پس واجب هم نباید انیت محضه باشد، بنابراین واجب تعالی در مجرد نیاز به غیر پیدا کند تا آن غیر او را تعریه و تقشیر نماید. پس هر چه در پاسخ از این اشکال می‌گویید. پاسخ من نیز در اینجا همان است؛ یعنی شما در اینجا به تشکیک در وجود قائلید، و با این تشکیک دفع آن اشکال می‌کنید، من هم در اینجا به همان تشکیک دفع اشکال می‌کنم.

در «بحث و تحصیل» خواهیم گفت که، مثناء مفهوم وجود را اعتباری و آن را لازم عام ملزومات متباین می‌دانند که این لازم عام به تشکیک بر این ملزومات حمل می‌شود، و بازگشت این تشکیک عامی به توافقی است، در حالی که تشکیک به مذهب شیخ اشراق تشکیک خاصی است. پس به شیخ اشراق می‌گوییم آن پاسخ در دفع اشکال از شما مفید نیست، زیرا مراد شما از «وجود» در این جمله «النفس و مافوقها» اینیات صرفه و وجودات محضه آیا مفهوم وجود است و یا وجودات عینیة خارجیة؟ لذا مرحوم آخوند در «بحث و تحصیل» همین سخن را با شیخ اشراق دارد، و اگر من هم نمی‌گفتم شما به هنگام تقرر حرف شیخ اشراق در پاسخ مثناء همین مطلب را می‌گفتید. گاهی ذهن و فکر مطالب را قبل از پیاده شدن می‌گیرد، لذا برای من پیش آمده است قبل از رسیدن به «بحث و تحصیل» همین سخن آخوند به ذهن من تبادر کرده که خلط بین مفهوم وجود و خارج وجود در کلام شیخ اشراق باعث این سخن شده است.

و أمّا الثاني: فبأن نقول لمن اعترف - و هو جمهور المشائين - بتجرّد الوجود عن الماهيّة في الواجب تعالی و مقارنته واجب لها ماهیت في الممكن: إن مفهوم الوجود من حیث هو وجود إن اقتضى التجرّد عن الماهيّة، فيجب أن يكون كلّ وجود مجرداً، و هو بخلاف ما

زعمتم في الممكنات اگر مفهوم وجود من حیث هو اقتضای تجرد از ماهیت کند، باید همه وجودات، خواه در ممکن خواه در واجب مجرد از ماهیت باشند، در حالی که در وجودات ممکنه چنین نمی‌گویید. و إن اقتضى الّا تجرّد عنها أي عن الماهية فالوجود الواجبی يجب أن لا يتجرّد عنها، و هو بخلاف ما اعترفتم به و اگر مفهوم وجود من حیث هو اقتضای مقرون بودن با ماهیت کند، در این صورت وجود واجبی باید مجرد از ماهیت نباشد، در حالی که شما اعتراف دارید که وجود واجبی مجرد از ماهیت است، زیرا می‌گویید: وی اثبت محضه است و إن لم يقتض شيئا منهما تجرد و لا تجرد وجب أن يكون تجرّد وجود الواجب لعلّه همان گونه که ما معانی را از دل کثرات تفسیر و تجرید می‌کنیم، تجرد واجب نیز باید به واسطه چیزی باشد فیفتقر تجرد واجب إلى غیره فلا يكون واجباً هذا خلف، در حالی که فرض ما استغنائی واجب از دیگران است. اکنون نوبت به معارضة می‌رسد.

فإن لم يلزم هذا الإيراد هاهنا لم يلزم إيرادكم هناك اگر این سه وجهی که در اینجا گفتیم باعث اشکال نمی‌شود، در اینجا نیز باعث اشکال نمی‌شود و إن كان مدفوعاً هناك بأن المفهوم المشترك ليس مقولاً بالتواطؤ، بل بالتشكيك فقد دفع هاهنا پاسخ مشاء در باب تجرد مفهوم وجود در واجب و عدم تجرد در ماهیت این است که مفهوم وجود مفهومی تشکیکی است؛ به اینکه این لازم واحد عام در علّت و در معلولات به نحو تشکیکی حمل می‌شود و نه به صورت متواطی. همین پاسخ در باب سخن شیخ اشراق نیز بیاید.

در نسخ، خیلی روشن به جای «فقد دفع» «فقد وقع» دارد، در حالی که از سیاق عبارت «وإن كان مدفوعاً» «فقد دفع» بهتر است، در هر صورت اگر «فقد وقع» باشد؛ یعنی تشکیک در اینجا نیز واقع شده است.

## بحث و تحصیل

چون در پاسخ شیخ اشراق به طریق معارض کلام مشاء در باب تجرد واجب و

اقتضای وجود من حیث هو را ذکر کرد و چون کلام مشاء در باب مفهوم وجود و تشکیک عامی آن است و کلام شیخ اشراق در تفاوت وجودات بین نفس و مافوقی آنها در تشکیک خاصی است، لذا این «بحث و تحصیل» را در بیان خلط بین وجود مفهومی و وجود عینی ذکر کرده است. در کلمات متأخرین مشاء، به تعبیر ابن ترکه، تشکیک خاصی نمی یابید، بلکه تشکیک عامی را در باب مفهوم وجود قائلند.

بحث و تحصیل: الفرق بین الموضعین فرمایش شیخ اشراق و فرمایش مشاء واضح، فَإِنَّ الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعیة و لا جنساً چون وجود لازم خارج ملزومات متباین است، و طبیعت نوعی این ملزومات نیست، زیرا ملزومات حقایق متباین هستند، چنان که جنس آنها نیست، لَأَنَّ الماهیة و کذا جزأها جزء ماهیت لایمکن أَنْ یقع عندهم على أشياء مختلفة بالتشکیک، «بالتشکیک» مفعول به واسطه «یقع» است؛ یعنی تشکیک در ماهیت و اجزای ماهیت، یعنی جنس و فصل صحیح نیست. وقتی می گوییم در ناطق تشکیک نیست، ذهن به سوی وجودات خارجی نرود، در عوارض وجود خارجی مثل ادراک کلیات تشکیک رواست، لذا یکی مدرک و دیگری مدرک تر است. این عوارض امور ثانوی و زاید بر ذات و اجزای ذاتی می باشد، بل إِنَّمَا یكون الواقع بالتشکیک عرضاً خارجياً لازماً تختلف ملزوماتها بالحقیقة و الماهیة البتة مبنای مشاء متأخر اختلاف حقایق نیست، بلکه تباین آنهاست، چنان که حاجی، رحمه الله، فرمود: «و عند مشائیة حقائق تباین»<sup>۱</sup> و عند الشیخ سهروردی حقیقة واحدة بسیطة نوعیة.<sup>۲</sup>

۱. شرح المظلومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۰۲.

۲. مراد از بسیط، معلوم است، اما مراد از نوعیه، حقیقت نوعیه در منطق نیست تا یک طبیعت کلی دارای افراد کثیر متفق در حقیقت و مختلف در عوارض به نام وجود باشد، بلکه اهل عرفان حقیقت نوعیه را بر حقیقت وجود اطلاق می کنند گرچه این حقیقت، حقیقتی واحد و شخصی است، لذا ابن ترکه در تمهید القواعد بر حقیقت وجود، اطلاق حقیقت و طبیعت نوعیه کرده است. در هر صورت مراد آن است که مفهوم وجود گرچه کلی است و

قلهم أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه غير جهة التشكيك، و هو أن الوجود المشترك عرض للوجودات الخاصة ليس ماهية و لاجزاءاً لشيء منها. مراد از سؤال، همان اشکال بالاست که «إن مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد... و إن اقتضى اللاتجرد...». پس مثلاً از این سؤال می‌توانند جواب گویند به اینکه، مفهوم وجود امری عرضی و لازم حقایق مختلف است، و این سخن غیر از تشکیک خاصی است. در هر صورت مفهوم وجود، که مشترک در همه است و عارض بر همه، ماهیت هیچ کدام نبوده و جزء وجودات خارجی نیز نیست.

و اتحاد اللازم مفهوم وجود لا یوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة پس ملزومات ممکن است حقایق متباین باشند. اکنون برای آن مثالی می‌آورد: کما أن النور معنى واحد مشترك واقع على الأنوار لا بالتساوي این تشکیک عامی است، زیرا اختلاف انوار در اختلاف به قوایل آنهاست لذا در حقیقت به تواطی بر می‌گردد مع أن نور الشمس يقتضي إبصار الأعشى دون سائر الأنوار شبکور در روز می‌بیند و در شب ناتوان از دیدن است برخلاف شب پره که در روز نمی‌بیند و در شب می‌بیند. پس اعشی به واسطه چراغ هم در شب قادر بر دیدن نیست فیکون مخالفاً لها في الحقيقة.

پس با دیگر انوار در حقیقت تخالف دارد، مثال دیگر: وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارة مع أن بعضها یوجب استعداد الحياة دون البواقي حرارت شمس مثلاً موجب در آمدن زمین و آمادگی برای رشد، و باعث پیدایش حیات و پرورش و دیگر برکات فراوان می‌شود، اما برخی دیگر از حرارت‌ها چنین نیستند؛ مثلاً حرارت آتش می‌سوزاند، حرارت صاعقه زمین را تا به هر کجا رسید از قابلیت می‌اندازد. خلاصه هر حرارتی پروراننده نیست. مثلاً درباره نور ماه و خواص آن در کتاب‌های ما مطالبی

---

→ حصصی دارد که افراد وجودند، ولیکن مال آن به همین وجود عینی بر می‌گردد؛ به اینکه این وجود عینی یک حقیقت بسیط است و این حقیقت مراتبی تشکیکی دارد، پس این حقیقت، تمام حقیقت اثبت‌های متکثره است که مراتب و مظاهر و آیات آنند، و از این معنی نیز به حقیقت نوعیه تعبیر می‌کنند. ترجمه پاورقی استاد «مقرر».

نوشتند؛ مثلاً پیدایش جزر و مدّ به واسطه نور ماه است، اما نور آفتاب چنین خاصیتی ندارد.<sup>۱</sup>

چنان که در معنوی خواندیم نور ماه کتان را از بین می برد برخلاف نور خورشید که چنین اقتضایی ندارد. قدما سائلی جداگانه درباره خصوصیت نور ماه نوشتند، در شفاء نیز در آن بحث شده است. خلاصه حدود چهل وجه از ویژگی های نور ماه در کتاب های ما نوشته شد. راجع به احکام نجوم نیز چیزهایی نوشته شد؛ یعنی همان گونه که نور ماه در زمین باعث جزر و مدّ می شود، در نفوس و امزجه خواه رجال و خواه نساء نیز باعث آثاری است. در این باره سخنانی در شفای شیخ آمده است. خلاصه حرارت مشترک خواص گوناگونی دارد و ذلك لاختلاف ملزومات النور و الحرارة و ملزوم نور شمس، خود شمس است و در نور قمر ملزوم جرم قمر است المتخالفة صفت «ملزومات» است شدّة و ضعفاً صفت دیگر برای «ملزومات» است المتباینة نوعاً عندهم و إن اشترکت فی مفهوم واحد عرضی با اینکه همه در مفهوم واحد عرضی به نام حرارت و نور مشترکند، اما ملزومات آنها تفاوت فراوانی دارند. مثلاً راجع به حقایق و جودات هم همین سخن را می گوید.

«نعم»\* از اینجا آخوند وارد اعتراض بر مشاء می شود، ولی به شیخ اشراق می گوید این اشکال مابین مشاء دخلی به اعتراض شما ندارد، و این اعتراض همان است که شیخ اشراق در جاهای دیگر از جهات دیگر بر مشاء وارد کرده و مرحوم سبزواری آن را در منظومه آورده و فرموده است:

لأن معنی واحداً لا ينتزع      معاً به توحد ما لم يقع<sup>۲</sup>

۱. توضیح اینکه جاذبه ماه به واسطه قرب به زمین باعث کشش زمین شده و این کشش در اقیانوس ها به واسطه سیال بودن، خود را به مدّ نشان می دهد، اما خورشید به واسطه دوری چنین خاصیتی ندارد. قدما این خاصیت را به نور خود ماه دادند، چون از وجود جاذبه ماه بی اطلاع بودند «مقرره».

\* درس صد و هفتاد و ششم.

۲. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۰۴.

یعنی اگر این ملزومات حقایق متباین هستند، چگونه یک معنای واحد از آنها انتزاع می‌کنید؟ نعم، الکلام فی أصل قاعدتهم فی أنَّ الواقع علی أشياء بالتشکیک مراد از این چیز که واقع می‌شود مفهوم وجود عام است، مراد از واقع شونده وجود حمل شونده به تشکیک بر ملزومات متباین است. «الکلام» یعنی الاشکال کما ذکره فی کتبه، یعنی خود شیخ «وارد» خبرش است. مراد از «الکلام» یعنی الاشکال کما ذکره فی کتبه، یعنی خود شیخ اشراق آن را ذکر کرده است.

و لما كانت نسبة الوجود الانتزاعي، یعنی همین مفهوم عام إلى الوجودات الحقيقية كنسبة الإنسانية المصدريّة إلى الإنسان معنای مصدري و عام انسانیت از انسان انتزاع می‌شود و همین معنای واحد از مصادیق گوناگون با خصوصیات و ویژگی‌های گوناگون، مثل زید با این بلندی و عمرو با آن کوتاهی، و بکر با سفیدی و عمرو با سیاهی انتزاع می‌شود. پس این مصادیق گوناگون که چنین از همدیگر متخالف و ممتازند دارای معنا و مفهوم واحدی به نام انسانیت هستند. پس در باب وجودات نیز نباید معنای متباین، تباین ریشه‌ای آنها از همدیگر باشد، بلکه آنها نیز متخالف و متفاوت باشند. مثال دیگر: و الحيوانية المصدريّة إلى الحيوان فحيث إنّ المأخوذ عنه و المنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية أخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة اکنون جواب «لما كان» را بیان می‌کند که الوجود حقيقة واحدة، لا متنازع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباعدة اکنون همین مطلب را به عبارت دیگری بیان می‌کند و انتزاع معنای واحد من صرف ذاتها المتخالفة بلا جهة جامعة تكون جهة الاتحاد. و قد مرّ ذکر هذا الأصل فی نفي تعدّد الواجب لذاته، علی أنَّ حقيقة الوجود ليست ماهية كلية و إن كانت متفقة السنخ و الأصل فی جميع المراتب المتعينة بنابراین چون حقیقت واحد سنخی است لذا یک معنای واحد از ان انتزاع می‌کنیم لا بتعین زائد علی نفسها و جوهرها، بل الامتیاز بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غیر.

در نسخه چاپ اسلامیّه «مجرداً لمعروض» به جای «مجرد المعروض» آمده و این

غلط بدی است. گفته آمد که این فصل خلاصه و ماحصل سخنان گذشته است تا با آن منهج پایان یابد، لذا اقوال بسیاری را نقل فرموده است و در آخر هم می فرماید: «فانظر ما أعجب حال الوجود» همه در وجود متحیر شدند. یکی از این اقوال، قول این طایفه است.

اگر مراد این طایفه از وجود مطلق، مطلق سعی و صمدی باشد، این سخن درست است و منافاتی با حفظ مراتب وجود ندارد؛ خلق خلق است، و خالق خالق، و فروع آیات هر کدام در جای خود قرار دارند: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ»<sup>۱</sup>، «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»<sup>۲</sup>، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»<sup>۳</sup>.

در هر صورت گاهی از چیزی خوشمان نمی آید؛ مثلاً از حیوانی بدمان می آید، و یا گیاه و خوراکی برطبق سلیقه ما و ذایقه ماست، حتی گاهی متعلق تکلیف قرار گرفتن چیزی باعث خوش آیند و یا کراهت ما می باشد، چنان که خوردن مارماهی به دلیل اینکه فلس ندارد حرام است، پس از این جهت از وی دوری می کنیم، ولی این موجود حرام گوشت و غیره مأکول نیز مرزوق و دارای حیات و شعور است، چنان که سگ هم نجس است، و در مقام تکلیف نباید دست تر به آن زد و یا خوک نیز چنین می باشد، ولی با قطع نظر از تکلیف آنها موجودی دارای حیات و ادراک و شعورند و مربی و پرورنده و رب دارند. پس اگر نسبت را برداریم و آنها را «لو خلّی و طباعها» نظر کنیم همانند انسان هستند. حضرت امیرالمؤمنین فرمود: «توحیده تمییزه عن خلقه»<sup>۴</sup>، چون در خلق اندازه و تقدیر است، حاشا حق سبحانه محدود و دارای اندازه باشد لذا حکم تمییز این است: «و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة».

۱. زخرف (۴۳) آیه ۸۲

۲. اسراء (۱۷) آیه ۴۴

۳. حدید (۵۷) آیه ۳

۴. نهج البلاغه، ح ۱۷۷

با آنکه حق از موجودات تمییز دارد، به اینکه خدا منزّه از خلق و اندازه است، ولی این بینونت و تمییز از خلق به معنای تباین صوری و تفریق صوری نیست، به اینکه حق تعالی یک طرف و عالم طرف دیگر باشد، زیرا ما دو موجود واجب و متأصل و مستقل نداریم، بلکه خداست دارد خدایی می‌کند، و مراتب هم باید محفوظ باشد. در نهایت، یا حقیقت واحده ذات مظاهر است و یا حقیقت واحده ذات مراتب. بنابراین خلق آیات و مظاهر و کلمات و اسمای حقند، پس ماسوی الله قائم به ظل الله هستند و ظل الله صادر نخستین ورق منشور است. همه موجودات از قلم اعلا و خلق اول تا به انزل مراتب وجود قائم به این ورق منشورند. پس حق حق است، و مراتب بی نهایت در اسماء و صفات دارد و مراتب پایین نیز همه آیات وی هستند، پس باید با هر دو چشم توحیدی نظام هستی را نگاه کرد:

دائماً او پادشاه مطلق است در مقام عزّ خود مستغرق است

پس همه موجود و متدلی و متکی به او هستند. وجود آنها از اوست و از خویش استقلال ندارند، و تمام حرکات و سکانات و احوال و اطوار آنها، خواه به زبان بیاورند و خواه به زبان نیاورند «بحول الله و قوته أقوم و أقعد» است.

ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دم به دم

حمله مان از باد و ناپیداست باد جان فدای آنکه ناپیداست باد

مراد از علم پرچم است که خیلی در حرکت و جنب و جوش است، اما این جنب و جوش و حمله شیر پرچم از باد است. بنابراین تمام حرکات، و آمد و شدن‌ها، رشد و تکاپو و وحدت صنع تحت اداره الهی و متکی به وی هستند و خداست دارد خدایی می‌کند، لذا بینونت عزلی راه ندارد. اکنون این طایفه، وجود مطلق را واجب دانستند، بعدها در «نقاوة عرشیه» هم همین سخن می‌آید، ولی مرحوم آخوند در مقام اشکال برآمده و گفته است: اگر مراد مفهوم وجود مطلق است این اشکال، و اگر خارج آن است، اشکال دیگر بر شما وارد است. لذا فرمایش ایشان بی دغدغه نیست، زیرا اگر

وجود مطلق سعی باشد محمل صحیح دارد. پس ما کتاب را می خوانیم و راضی به شرح و تفسیر ایشان از کلمات آنها نیستیم، چنان که جناب حاجی هم در حاشیه فرمود: اگر مراد از وجود مطلق وجود احاطی باشد حرف تمام است.

ثم إن الدائر على السنة طائفة من المتصوفة با اینکه ما در صحف نوریة اهل عرفان توغل داریم، اما به این سخن بر نخوردیم، ای کاش مصدر کلام خویش را بیان می کرد. محشین بر شواذق از جمله مرحوم ملا اسماعیل، استاد جناب حاجی نیز در این اسناد خدشه می کند، و می گوید: چنین اسنادی صحیح نیست و فرمایش ایشان وجه وجیه دارد، و اطلاق کلمة متفلسفه از تفتازانی بر ایشان به معنای فیلسوف نماست، و می نماید که برداشت تفتازانی است که در شرح تجرید نقل شده است.<sup>۱</sup>

أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً بأنه لا يجوز أن يكون عدماً أو معدوماً و هو ظاهر اگر حقیقت واجب وجود مطلق سعی باشد ایرادی نیست، چون ایشان مراتب و آیات را از اصل حفظ می کنند، و اما در عین حال می گویند، هیچ آیتی از او بینونت عزلی ندارد، هرگز ایشان نمی گویند، که این مورچه رب مطلق و واجب بالذات است. «تمسکاً» دلیل آنهاست «لا يجوز أن يكون عدماً أو معدوماً»؛ یعنی به هر دو حمل عدم نیست؛ یعنی نه به حمل هو و مواطاتی، و نه به حمل ذو هو و اشتقاقی. حمل مواطاتی مثل الجسم ایض، و حمل اشتقاقی و یا حمل ذو هو مثل الجسم ذو بیاض. علت نام گذاری به مواطات این است که موافقت و هو هو بین موضوع و محمول برقرار است. و اطاءً، أي وافقه؛ قدم بر قدم و گام بر گام نهاده است.

۱. در حاشیه جناب استاد فرمود: مرحوم آخوند در منقولات خویش در اینجا ناظر به مقصد و شرح آن از تفتازانی است وی در این مقام گفته است: «قد اشتهر في ما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً بأنه لا يجوز أن يكون عدماً أو معدوماً و هو ظاهر...» (ص ۷۳، ط ترکیه) و أنت تعلم أن التفتازاني بمعزل عن فهم لطائف أو دعت في إشارات هذه الطائفة. ثم إن عبارة: «جمع من المتفلسفة...» تنادي بأنه أخبر عما فهم هو من كلماتهم، لا أن طائفة خاصة منهم ذهبوا إلى ما أسنده هو وصاحب الاسفار إليهم مع أن لكلامهم هذا وجهاً وجيهاً، فافهم.

پس نیازی به اشتقاق و ذو ندارد، ولی اگر به ذو و امثال آن نیاز باشد، به آن حمل ذو هو و حمل اشتقاقی گفتند، چنان که خواجه طوسی رحمته الله در فصل هفتم نهج اول منطق اشارات عنوان کرد. در هر صورت «الواجب عدم» که حمل هو هو باشد و یا «الواجب معدوم» که حمل اشتقاقی باشد، هر دو قضیه غلط است و این سخن واضح است. و لا ماهیة موجودة بالوجود أو مع الوجود تعلیلاً أو تقييداً لما فی ذلك من الاحتیاج و التركيب اصالت ماهیات در ماسوی الله باطل است و ظاهر حرف قائلین به آن وفق نمی دهد، چنان که بیان کردیم. ظاهر قول کسانی که می فرمایند: ماهیات اصیل است، حتی در واجب تعالی ماهیت مجهول الکنه است، و وجود عبارت دیگری از کلمه «هست» در فارسی است و مرادف تقرر است، نه اینکه در ورای این کلمه در خارج چیزی باشد.

اکنون سؤال این است که آیا ماهیات که در ماسوی الله متحققند، در واجب معیت ماهیت با وجود چگونه است؟ زیرا در خارج یک چیز تحقق و تقرر دارد، و آن ماهیت مجهول الکنه است، اما ماسوی الله در تحقق خود، یعنی در وجود خود معلل به واجبند و وابسته به علت خویش هستند، اما در واجب ماهیت در تحقق و وجود خود وابسته به چیز دیگری نیست پس حیثیت تعلیلی ندارد. اما کسانی که وجود را اصیل و مخلوق را محدود می دانند می گویند: وجود مع الماهية در خارج است و ترکیب وجود با ماهیت، ترکیبی انضمامی نیست؛ وجودات متحققند، ولی از حدود این وجودات ماهیات انتزاع می شوند و تأثیرات خاص آنها نیز از همین ماهیات و حدود آنهاست؛ اگر در خارج یکی حارّ و دیگری بارد است به خاطر طبایع و ماهیات آنهاست. پس ماهیت مقید به وجود است، بنابراین اگر در خارج وجود اصیل باشد، ماهیت بالوجود است پس وجود قید برای ماهیت است، در همین صورت نیز این وجود بسته به علت خود نیز می باشد، پس علاوه بر حیثیت تقییدی، حیثیت تعلیلی نیز دارد، ولی در آن جایی که ماهیت اصیل بود تنها حیثیت تعلیلی موجود بود و تقیید به وجود در آن نیست. بنابراین اگر چیزی دارای حیثیت تعلیلی و یا تقییدی باشد

محتاج و مرکب خواهد بود، پس واجب الوجود هیچ کدام از آن دو را ندارد، پس واجب عدم، و معدوم و ماهیت موجود کذایی نیست. فتعیّن آن یکون وجوداً اکنون که لازم است واجب وجود باشد، باید دید چگونه وجودی است و لیس هو الوجود الخاص، لآنه إن أخذ مع المطلق فمرکّب، أو مجرد المعروض فمحتاج به قول مرحوم حاجی اگر وجود مطلق بگیریم به معنای مطلق سعی است و ایرادی پیش نمی آید، ولی اگر وجود خاص بگیریم در این صورت وجود را به دو قسم کردیم: ۱. وجود واجب، در این صورت وجودات دیگر چه هستند و درباره آنها باید چه گفت؟ آیا باید دو وجود قائل شد؟ در این صورت به وحدت عددی هر کدام امتیازی از هم دارند و اگر این وجود و آن وجودات را تلفیقاً واجب بگوییم ترکیب پیش می آید و اگر از آنها بیزیم بقای آنها چگونه می شود؟ در حالی که با این فرض آنها واجب می شود و یا آنها معدوم شوند، پس وجود خاص بودن واجب نیز مشکل است. بنابراین چگونه مرحوم آخوند این کلام ایشان را چنین نقد و ایراد می کند که، اگر واجب وجود مطلق باشد، آیا مراد مفهوم وجود مطلق است؟ در این صورت واجب مفهومی ذهنی است، تعالی الله عما یقوله الظالمون. و اگر مراد از وجود مطلق همه وجودات باشند، پس همه، حتی قاذورات واجب خواهند شد، باز نمی شود. در پاسخ گوییم: جناب عالی که یک حقیقت فارده و ذو مراتب می گوید، الکلام الکلام. ایشان هم به وحدت شخصیه قائل هستند، ولی آن را دارای مظاهر می دانند. پس واجب وجود خاص نیست.<sup>۱</sup> در هر صورت آخوند در این سؤال و پرسش از این طایفه، از آنها می پرسد که، آیا مراد از

۱. زیرا اگر وجود خاص با مطلق سعی اخذ شود محالاتی لازم می آید؛ زیرا این وجود خاص در قبال آن است، پس واجب واحد عددی خواهد شد، سپس لازم می آید که آنچه را مطلق فرض کرده بودی مطلق نباشد و اگر این وجود خاص با مطلق مفروض اخذ شود ترکیب واجب لازم خواهد آمد، زیرا واجب در این هنگام وجود خاص است که مفروض مطلق می باشد و این عروض هم عروضی تلفیقی و انضمامی در خارج است و اگر با مطلق اخذ نشود پس وجود محتاج است همانند احتیاج مقید به مطلق، و اگر واجب نباشد ارتفاع این وجود لازم خواهد آمد و با ارتفاع آن، همه موجودات دیگر از بین می روند، چنان که روشن است (حاشیه جناب استاد «مقرره»).

وجود مطلق مفهوم وجود است... تعجب اینجاست که این طایفه چه قدر باید در معارف تنزل داشته باشند که مفهوم وجود را واجب الوجود بدانند، در حالی که اگر کسی تنها باب حادی عشر خوانده باشد نمی گوید مفهوم، واجب الوجود بالذات است. و مراد از اخذ وجود خاص با مطلق آن است که وجود خاص به انضمام دیگر وجودات واجب شوند، پس واجب از وجودات منضم به هم تشکیل می شود پس ترکیب لازم می آید. لذا فرمود: «فمرکب». و اگر وجود خاص که معروض وجود مطلق است واجب باشد، پس چون هر خاصی به مطلق، که در اینجا وجودات دیگر هستند، نیازمند است پس واجب در وجود به آنها نیازمند می شود و نیازمندی با وجوب سازگار نیست.<sup>۱</sup> و ضرورة أنه يلزم من ارتفاعه ارتفاع کل وجود و چون فرض این بود که واجب وجود خاص است، و اکنون معلوم شد که با بود وجودات دیگر و مطلق وجود این واجب واجب می شود والا واجب نیست. پس وجود خاص بدون آنها متفی است، و با فرض انتفای این وجود خاص، که طبق فرض واجب است، دیگر وجودات متفی می شوند. با این تفسیر و توضیح مطلب ایشان به کرسی می نشیند، و محمل صحیح پیدا می کند، اما مرحوم آخوند به آنها اشکال می کند.

و هذا القول منهم يؤدي في الحقيقة إلى أن وجود الواجب غير موجود اکنون اشکال را به دو شعبه کرده: وجه اول: وجود واجب با فرض مطلق مفهومی در خارج موجود

۱. توضیح اینکه اگر فرض کردیم که وجود خاص، که در اینجا از آن به «مجرد المعروض» نام برده واجب الوجود باشد، در وجود خود نیازمند به مطلق است، و طبق فرض مطلق وجود مطلق مفهومی نیست، بلکه همه وجودات دیگر تحت عنوان مطلق جمعند و هر خاصی نیز به مطلق نیازمند است، پس همان گونه که در همه جا مقید بدون مطلق تحقق پیدا نمی کند، و مقید چیزی جز مطلق به انضمام قید نیست پس در این صورت نیز وجود خاص گرچه به ظاهر واجب الوجود است ولی به معنا نیازمند به مطلق است و تا مطلق متحقق نشود مقید، یعنی وجود خاص محقق نمی شود، بنابراین واجب الوجود نیازمند به مطلق می شود و چون این مطلق وجوداتند پس ترکیب در وی راه پیدا می کند، و دوباره به شق اول، که مقید به انضمام مطلق واجب بود، باز می گردد، و علاوه بر احتیاج، ترکیب نیز در وی راه پیدا می کند «مقرر».

نیست، زیرا مفهوم فقط در ذهن موجود است. وجه دوم: و أَنَّ كُلَّ موجود حتی القاذورات واجب، تعالی عما يقول الظالمون اگر وجود مطلق خارجی باشد، در این صورت همه وجودات حتی قاذورات هم واجب هستند. گوییم در کتب علمی برای بیرون راندن حریف لفظ مزبور را آوردن شایسته نیست، ولی بالاخره قاذورات موجودند و آثار حیاتی دارند و چیزی هستند یا نه؟ آنها مثل کلب، و خوک، و مارماهی و مثل همه موجودات دیگرند، و بالاخره آیا قاذورات خلق هستند و یا نه؟ با اینکه حضرت فرمود: «توحیده تمییزه عن خلقه» ولی باز قاذورات را جدا نکرده و فرمود: «و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة». بنابراین آنکه به توحید صمدی و ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ قائل است برای وجود مراتب قائل است. «تعالی عما يقول...»؛ یعنی خدای برتر از این است که مفهوم و یا این سخن دوم باشد. لَأَنَّ الوجود المطلق مفهوم کُلِّ من المعقولات الثانية الَّتِي لَا تَحَقُّقُ لَهَا فِي الْخَارِجِ در این «لَأَنَّ» بیان متعالی بودن خدا می کند، که شایسته نیست وجود واجب، وجود مطلق باشد، زیرا وجود مطلق مفهومی عام موجود در ذهن است و در خارج تحقق ندارد. و لَا شَكَّ فِي تَكثُّرِ الموجودات الَّتِي هِيَ أَفْرَادُهَا این اشکال دیگری بر این طایفه است و آن اینکه وجود مطلق افراد متکثر دارد، اگر وجود مطلق واجب باشد همه آن افراد نیز باید واجب باشند، زیرا این کلی مفهوم به نام وجود عام بر همه آنها صادق است. و مَا تَوَهَّمُوا مِنْ احتیاج الخاصِّ إِلَى الْعَامِّ باطل، بل الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ، إِذِ الْعَامُّ لَا يَحَقُّقُ لَهُ إِلَّا فِي ضَمَنِ الْخَاصِّ. اینکه وجود خاص به وجودی عام و مطلق نیازمند باشد توهمی باطل است، زیرا عکس این توهم، که وجود عام نیازمند به خاص است، در اینجا صحیح است، زیرا مفهوم وجود باید از وجودات خاص انتزاع شود، پس وجود مطلق به وجودات خاص نیازمند است.

نعم، إِذَا كَانَ الْعَامُّ ذَاتِيًّا لِلْخَاصِّ يَفْتَقِرُ هُوَ خَاصٌّ إِلَيْهِ بِعَامٍّ فِي تَقْوَمِهِ فِي الْعَقْلِ دُونَ الْعَيْنِ و أَمَّا إِذَا كَانَ عَارِضًا فَلَا. در این «نعم» استدراک می کند و می گوید: اگر عام و مطلق مقوم و ذاتی خاص باشد مثل حیوان نسبت به انسان، در این صورت انسان، که خاص

است، بدون این عام تحقق ندارد. اما ناگهان آخوند حرفی می‌زند که وفق نمی‌دهد. در مقام عقل، یعنی در مقام تجزیه و تحلیل، حیوان جنس انسان و مقوم و ذاتی وی است، اما در عین و در خارج حیوان مقوم و ذاتی نیست، در حالی که حیوان چه در ذهن و چه در عین مقوم و ذاتی انسان است گرچه تفاوت ذهن و عین در آن است که عقل ذاتیات را از همدیگر تفصیل می‌دهد، ولی در خارج ذاتیات متحد و به یک وجود موجودند، ولی اگر عام عارض باشد چنین نیست که خاص به این عام نیازی داشته باشد؛ مثل مفهوم وجود، که از وجودات خاصه انتزاع شده است.

و أمّا قولهم: «يلزم من ارتفاعه ارتفاع كلّ وجود حتّى الواجب فيمتنع عدمه، و ما يمتنع عدمه فهو واجب» ایشان قائل شدند که اگر وجود خاص محتاج به مطلق باشد ارتفاع کل وجود لازم می‌آید؛ یعنی چون خودش واجب بالذات نمی‌شود، از واجب بودن به در می‌آید، نفی و ارتفاع این واجب باعث ارتفاع کل است. مرحوم آخوند می‌فرماید: نه خیر، چرا ارتفاع کل لازم بیاید؟ بالذات ارتفاع کل لازم نمی‌آید، بلکه بالعرض ارتفاع کل لازم می‌آید، پس بالذات ارتفاع خودش لازم می‌آید و بالعرض ارتفاع دیگران، پس باید بین بالذات و بالعرض تفاوت گذاشت. گوییم: آیا ارتفاع دیگران بالذات و یا بالعرض لازم می‌آید و یا خیر؟ همین مقدار در حجت ایشان کافی است و ایشان بیش از این را نمی‌خواهند. فمغالطة جواب «أمّا» منشؤها عدم الفرق بین ما بالذات و ما بالعرض، لأنّه إنّما يلزم الوجود لو كان امتناع العدم لذاته و هو ممنوع در باب وجودات و در باب وجود خاص امتناع عدم لذاته هست، و در اینجا هم نمی‌توان عدم را حمل کرد. پس ایشان بین امتناع ذاتی و امتناع غیری فرق نگذاشتند. پس در صورتی وجوب لازم می‌آید که امتناع عدم ذاتی باشد؛ یعنی امتناع همه ذاتی باشد، در حالی که امتناع عدم در آنجا ذاتی نیست و بالعرض است، بلکه به خاطر امتناع عدم وجود خاص است وجوب لازم می‌آید و کلام در این نیست. بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشیئیه و العلّیه و العالمیه و غیرها.

پس ارتفاع کل مستلزم ارتفاع برخی از افراد کل است که همان واجب است. پس ارتفاع کل ذاتاً محال نیست، بلکه به خاطر وجود خاص است بنابراین بالعرض می‌باشد. لذا آن قضیه که «یلزم من ارتفاعه ارتفاع کل...» صحیح نیست به اینکه از آن وجوب ذاتی ثابت شود.

اگر کسی از ایشان جانبداری کند و بگوید: در بیان فرق بالذات و بالعرض حق با شماست که امتناع بالذات درباره آنها صادق نیست و فقط در موطن واجب صادق است، اما ما حق داریم که بگوییم صحیح نیست که شیء به نقیض متصف شود. آیا اتصاف شیء به نقیض امتناع ذاتی دارد؟ پس ارتفاع غیر از وجود خاص به معنای اتصاف آنها به عدم است پس دوباره به عدم ذاتی بازگشت. پس اگر بپذیریم که از ارتفاع وجود خاص ارتفاع کل بالذات لازم نیاید، ولی آیا اتصاف شیء به نقیض خود منع ذاتی دارد یا نه؟ لذا قیل چنین می‌گوید: بل یمتنع لذاته، لامتناع اتصاف الشيء بنقیضه. مراد از این شیء ماسوای وجود خاص است.

قلنا: الممتنع اتصاف الشيء بنقیضه، بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق. مشکل این است که بین حمل مواطاتی و حمل اشتقاقی فرق نمی‌گذارید، اگر در جایی حمل مواطاتی باشد، امتناع ذاتی لازم می‌آید، ولی در حمل اشتقاقی چنین نیست. پس در واقع بین امتناع بالذات و امتناع بالعرض فرق نگذاشتید؛ مثلاً اگر وجود شریک الباری را در ذهن در نظر بگیرید، صحیح نیست که به این وجود ذهنی اطلاق عدم بنمایید پس «وجود شریک الباری عدم» صحیح نیست، زیرا وجود وجود است، ولی صحیح است که بگویید: «وجود شریک الباری معدوم» که به حمل اشتقاقی معدوم را بر او حمل می‌کنید. در بحث ما نیز چنین است: حمل عدم بر ماسوی الله صحیح نیست. پس امتناع ذاتی در جایی صدق می‌آید که حمل عدم بر آن شود، ولی در ماسوای وجود خاص حمل معدوم صحیح است نه حمل عدم. بنابراین مثال می‌زنند: مثل قولنا الوجود معدوم، کیف، چگونه «الوجود معدوم»، که حمل اشتقاقی

است، درست می باشد؟ برای آن شاهد می آورد: و قد اتفقت الحكماء على أن الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية و الأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان. مگر وجود عام مفهومی وجود نیست؟ در حالی که به حمل اولی ذاتی صحیح نیست بگوئیم وجود مطلق عدم است؛ یعنی به حمل موطناتی حمل عدم بر آن صحیح نیست، اما به حمل ذو هو و اشتقاقی صحیح است بگوئیم: وجود مطلق معدوم است؛ یعنی در خارج تحقق ندارد.

عنوان بحث «تفصیل مقال لتوضیح الحال» بود\* و در آن مشارب گوناگون وجود را بیان می کرد، فائز ما أعجب متفرع بر این مسالک گوناگون است. در نقل این اقوال و عبارات به تفتازانی در اوائل مقصد و شرح آن<sup>۱</sup> نظر دارد. در شوارق از شرح المقاصد نقل فرموده است.<sup>۲</sup> شوارق از کتاب های کلامی درسی بود که طالب علم پس از شرح تجرید جناب علامه و شرح تجرید قوشجی، آن را می خواند. ملا اسماعیل رحمته الله استاد جناب حاجی و مرحوم ملا علی نوری و شیخ علی نوری، بر شوارق حواشی دارند. در شوارق چنین فرمود: «نکته: قال في شرح المقاصد: و ما أعجب حال الوجود من اختلافات العقلاء فيها بعد اتفاقهم على أنه أعراف الأشياء». و نیز مطالب اینجا در اوایل شرح مقصد<sup>۳</sup> موجود است. «ثم إن الدائر على السنة طائفة من المتصوفة» در شرح مقصد<sup>۴</sup> است. کتاب اسفار مأخذ فراوان دارد، و استادی و دانش ملاصدرا در آرای اختصاصی وی است، ولی در هر صورت اسفار نیاز به تحریری دوباره دارد تا مطالب مکرر آن حذف و برخی از مطالب پراکنده در یک جا جمع شود؛ مثلاً در باب نفس ناطقه در مباحث گوناگون سخن به بیان آمده است:

\* درس صد و هفتاد و هفتم.

۱. ص ۷۵، (طبع ترکیه).

۲. ص ۳۸، (چاپ اول، رحلی سنگی).

۳. همان، ص ۶۳ - ۷۶.

۴. همان، ص ۷۳.

۱. مرحله دهم تجرّد برزخی نفس ناطقه در مقام خیال را بسیار محکم بحث کرده است؛ ۲. در کتاب نفس تجرّد عقلی آن را بحث نموده است؛ ۳. بالاتر از آن دو در اینکه نفس دارای حدّ یقف نیست و دارای فوق تجرّد است در اثنای کلمات آمده و فصلی جداگانه برای آن نیاورده است، در حالی که شایستگی عنوانی جداگانه داشته است. مثال دیگر، بحث بسیار مهم فلسفی درباره تکامل برزخی است؛ آیا انسان بعد از این نشاء با قطع علاقه از ماده دارای تکامل هست؟ اگر تکامل زیر سر ماده و استعداد است، پس چگونه در آنجا حرکت تکاملی اتفاق می افتد؟ در پی حلّ این مطلب مطالب بسیاری از جمله حرکات اهل بهشت و اهل جهنم، تبدّل عذاب ها و نعمت ها، تطوّر عذاب ها، تعاقب از منہ حل می شود. با آنکه در اسفار در بین فرمایش ها از این مطالب سخن گفته و اشارات و لطایفی را بیان کرده است، اما در بین مطالب و اثنای گفتارهاست و فصلی جدا برای آن عنوان نشده است.

پس چنین دسته بندی و تحریری که روش مرحوم آخوند و حکمای اصیل انسان را بیان داشته، و آیات و روایات و منطق وحی را بیان کند در اسفار نیاز است.

فانظر ما أعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه، بعد كونهم متفقين على أنه أظهر الأشياء همان گونه که در باب وجود اختلاف است، در باب لفظ جلاله «الله» نیز چنین اختلافاتی بین علما وجود دارد. در مطول وقتی به آن برخوردیم اختلافات در آن را ملاحظه کردم، به دنبال این بحث رفتم، بعداً در مصباح الانس نیز به آن برخوردیم جز آنکه در مطول اهل ادب کلمه «الله» را از نظر ادبی مورد بحث قرار دادند؛ ولی در مصباح الانس از جنبه عرفانی مورد بحث قرار گرفت. سرانجام در باب اشتقاق «الله» اختلافات فراوان شده است، به طوری که من یادداشت کردم از بیست قول متجاوز شده است؛ در اینکه لفظ «الله» جامد است و یا مشتق، اگر مشتق است از چه اشتقاق یافته، آیا لفظی عربی است و یا غیر عربی. در اثنای جستجو به کلام میرسید شریف برخوردیم، از سخن وی خوشم آمد. ایشان گفت: همان طور که عقلاً درباره حقیقت

الله دارای اختلاف رأی و نظرند در لفظ الله نیز میان علما اختلاف است و لذا در باب لفظ هم به حیرت افتادند، چنان که در باب معنا هم به حیرت افتاده بودند. البته این حیرت، چنانکه در شرح فصوص<sup>۱</sup> فرمود، حیرتی ممدوح و محمود است، نه حیرتی مذموم، که ضلالت و سرگشتگی را می‌رساند و نمی‌داند کجایی است. حیرت محمود مبتنی بر علم است. کسی که علم تشریح نخوانده و در طب و علم تشریح وارد نیست، اگر کسی را ببیند و صورتی را مشاهده کند، بی‌خبر از آن است، اما آن کسی که علم تشریح می‌داند و به تار و پود انسان عالم است، وقتی به چشم عقل انسان را ملاحظه کند در حیرت می‌افتد. لذا علم تشریح او را بیدار می‌کند. در قانون جناب شیخ در قسمت تشریح وقتی عضوی را تشریح کرد<sup>۲</sup>؛ مثل اینکه چشم را تشریح کرد و طبقات هفت‌گانه آن را بیان نمود و به قول حافظ:

اشک حرم نشین نهانخانه مرا      زان سوی هفت پرده به بازار می‌کشد  
وقتی بخواهد از آن عضو به عضو دیگر برود می‌گوید: «عظم سلطانه» و یا «بهر برهانه»، «جلت عظمت»، «تعالی شأنه».

این چنین حیرت محمود هر چه بیشتر، علم وی بیشتر است، لذا در شرح فصوص به روایت حضرت خاتم انبیا<sup>علیه السلام</sup> متمسک شده که، «رَبِّ زِدْنِي فَيْكَ تَحِيْرًا» أي علماً، و لازمه این علم حیرت است، چنان که در قرآن مجید فرمود: «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا». اکنون که گدایی می‌کنید و از درگاه من چیزی می‌خواهید، چیزی بخواهید که در خور این درگاه باشد.

اکنون اختلافات علما را بیان می‌کند:

فمنها: اختلافهم في أنه كلي أو جزئي، فقل: متفرع بر اختلاف در کلیت و جزئیت

۱. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۵۲۷.

۲. مثلاً در صفحه ۲۳ قانون (چاپ بیروت) وقتی از تشریح عضلات رأس به عضلات حنجره می‌رود، چنین جملاتی دارد.

وجود این «قیل» است که می‌گوید: جزئی حقیقی لاتعدد فیہ اصلاً و إنما التعدد فی الموجودات لأجل الإضافات إلیه. در نظر داشته باشید که جزئی حقیقی منطقی با کلی مفهوم در علم منطوق را چه بسا با جزئی و کلی انبساطی اشتباه می‌کنند. کلی سعی را در «وَسَفَتْ كُلُّ شَيْءٍ رَحْمَةً»<sup>۱</sup>، «أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً»<sup>۲</sup> و «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ»<sup>۳</sup> دنبال کنید. پس جزئی به معنای وحدت شخصیه وجود با جزئی منطقی اشتباه نشود. پس این فرمایش که وی جزئی حقیقی است؛ یعنی یک وجود حقیقی است که وحدت شخصی داشته و مبدأ کثرات موجوده می‌باشد، و این کثرات و موجودات ماهیات متحققه هستند؛ یعنی ماهیاتی هستند که منسوب به وجودند، و اضافه به همین یک وجود دارند. و اطلاق کلمه «موجود» بر این ماهیات منسوبه به معنای نسبت آنها به وجود است. و از این معنای وحدت وجود و کثرت موجود تعبیر می‌کنند. اکنون می‌خواهیم نظر خویش را بگوییم:

و الحقُّ أَنَّ الموجود بما هو موجود كلي، و الوجودات أفراد له، و حصص لحقيقة الوجود، باعتبار أنَّ تشخصاتها لاتزيد على حقيقتها المشتركة بينها در اینجا اگر مراد وی از کلی، کلی مفهومی باشد در این صورت مفهوم عام کلی دارای حصص مفهومی است و مراد از افراد، حصص مفهومی وجود است که بر وجودات خاصه صادق است و اگر مراد از کلی، کلی احاطی سعی باشد مراد از افراد و حصص مراتب وجودات هستند. درباره حصص مفهومی مرحوم سبزواری فرمود:

و الحصّة الكلّي مقيداً بجيء      تقيد جزء و قيد خارجي<sup>۴</sup>

اکنون اگر به سطر بعد توجه کنیم که فرمود: «و حقیقة الوجود لیست کلیة و لا جزئیة» می‌توانیم آن را قرینه بر احتمال اول از «الموجود بما هو موجود كلي» بگیریم

۱. غافر (۴۰) آیه ۷.

۲. طلاق (۶۵) آیه ۱۲.

۳. اعراف (۷) آیه ۵۴.

۴. شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۲۰.

که مراد از آن کلی مفهومی بوده و حصص آن حصص مفهومی است، نه مراد از حصص، مراتب وجود عینی باشد. پس اگر وجودات حصص باشند؛ یعنی تشخصات آنها زاید بر حقیقت مشترکه بین افراد نیست و اگر تشکیک خاصی باشد مراتب و حصص و افراد وجود در عین اتفاق در حقیقت وجود به خود وجود از همدیگر متفاوت هستند پس تشخصات آنها به خود ذات آنهاست برخلاف تشکیک عامی، زیرا اگر تشکیک عامی باشد، حصص پس از اشتراک در حقیقت مفهوم وجود به قوایل و امور زاید بر ذات و کمالات ثانوی از همدیگر متفاوت و جدا می‌شوند؛ مثل اختلاف نور خورشید نسبت به قوایل و تشخصات.

اکنون از عنوان وجود به معنوی آییم و ببینیم حقیقت وجود در خارج چیست؟ آیا وجود در خارج کلی است و یا جزئی؟ در پاسخ فرمود: و حقيقة الوجود لیست کلیّة و لا جزئیّة، و لا عامّة و لا خاصّة، و إن کانت مشترکة بین الموجودات وجود یک حقیقت است که کلی و جزئی به معنای متعارف منطقی نیست، بلکه کلی احاطی سعی است، و عموم و خصوص آنها را ندارد و مراتب آن گوناگون و تفاوت آنها به خود ذات آنهاست و هذا عجیب لا یعرفه إلا الراسخون فی العلم؛ جز کسانی که کارگشته در علمند، دیگران متوجه این معنا نمی‌شوند و مراد از «مشترکه بین الموجودات» اشتراک سعی و انبساطی است نه اشتراک مفاهیم کلی بین افراد آن.

پس از آنکه امام باقر علیه السلام از دنیا رحلت فرمود، ابابصیر<sup>۱</sup> به همراه تنی چند، در حالی که جنب بود، به خدمت امام صادق علیه السلام می‌رسد. دوستان وی از حال وی آگاهی ندارند، سلام کردند و نشستند. حضرت برای اولین بار به ابوبصیر رو کرد و فرمود: ابوبصیر! مگر نمی‌دانید که جنب حق ندارد در محضر حجة الله بنشیند؟ عرض کرد: چرا! به مسأله آگاهی دارم، فرمود: پس چرا با این حال به اینجا آمدید؟ عرضه داشت:

۱. معادل آن به زبان فارسی روشندل است، زیرا برای احترام به نابینا «روشندل» می‌گویند، چنان‌که در عربی ابوبصیر می‌گویند.

می خواستم شما را بیازمایم، که آیا حجت بعد از حجت هستید.<sup>۱</sup> غرض اینکه مرد توانایی بود.

در کافی از ابوبصیر روایت شده که از این روایت، که مؤمنین در قیامت خدا را می بینند پرسید، حضرت به ایشان فرمود: مگر الآن نمی بینید؟ ابوبصیر در پیشگاه امام و تصرفات وی بود؛ سلطان آیه ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾<sup>۲</sup> برایش ظهور و قیامتش قیام کرد. ابوبصیر تأملی کرد و متنبه شد گفت: می بینم، اجازه می فرمایید به دیگران هم بگوییم؟ آقا فرمود: اگر به آنها بگویید و آنها این گونه که شما فهمیدید، نفهمند چطور؟

بار توحید هر کسی نکشد      طعم توحید هر خسی نچشد  
و یا

پر دلی باید که بار غم نکشد      رخس می باید تن رستم نکشد  
اکنون اگر از شما پرسیم: آیا وجود ممکن است و یا واجب؟ در پاسخ می گوید: هم واجب است و هم ممکن. سؤال: آیا این تناقض نیست؟ پاسخ: خیر، وجود، واجب است به وجود اطلاق، و ممکن است در حال تقیید به مظاهر. اما امکانی که در باب وجود نمی آید امکان ماهوی به معنای استوائیت طرفین است و البته امکان اخص در باب ماهیات، و در باب وجود امکان به اصطلاح آخوند می آید، و آن امکان به معنای امکان فقری است. مراحل وجودات، آیات و مراتب وجودی فقر محض به واجب الوجودند، پس وجود به اطلاق، واجب است و به مظاهر و آیات، ممکن به امکان فقری است.

و منها: اختلافهم في أنه واجب أو ممكن. فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أن مفهوم الوجود واجب، و ذلك هو الضلال البعيد این قول نیز از شرح مقاصد نقل شده

۱. مدينة المعالیز، معجزة ۷۲، ص ۳۸۰، (چاپ سنگی).

۲. ذاریات (۵۱) آیه ۲۱.

است، ولی چه کسی می‌گوید مفهوم وجود واجب است؟ مفهوم وجود پس از تولد زید و رشد و بالندگی وی از وجودات خاصه انتزاع می‌شود، از این فرمایش چه می‌خواهند؟ آیا می‌خواهند بفرمایند که، عنوان فانی در معنوی است، و مراد ایشان وجود محقق در خارج است؟

و منها: اختلافهم فی آنه عرض أو جوهر، أو لیس بعرض و لا جوهر مرحوم آخوند می‌فرماید: وجود هم عرض است و هم جوهر، ما هو الجوهر؟ و ما هو العرض؟ آنکه در این مرحله جوهر است همان وجود است، و آنکه در این مرحله عرض است باز وجود است. پس این عرض هم وجود است، زیرا همه مظاهر و معالی و آیات و شئون وجودند. ماهیات از حریم وجود خارجند، و به لحاظ وجود من حیث هو وجود با قطع نظر از تقیید به جوهر و عرض، وجود فوق مقوله است، ولی به لحاظ مظاهر و آیات و کثرات، اسمای مزبور برای وجود پیش می‌آید. خلاصه در این اختلاف عده‌ای گفتند: وجود نه جوهر است و نه عرض، تعلیل آنها این است. لکنهما من أقسام الموجود و الوجود لیس بموجود. قبلاً بیان شد که عده‌ای در اشارات<sup>۱</sup> چنین پنداشتند که، جوهر جنس همه موجودات بوده و شامل حق تعالی هم می‌شود، در حالی که معنای جوهر و عرض را متوجه نشدند و خیال کردند حق تعالی به معنای جوهر موجود قائم به ذات است، در حالی که جوهر ماهیتی قائم به ذات است و وجود ماهیت نیست و فوق مقولات ماهوی است. پس این عده گفتند: وجود از اقسام موجود نیست، زیرا وجود ماهیت نیست، در حالی که جوهر و عرض از اقسام موجود است.

فقیل: هذا هو الحق. مرحوم آخوند این سخن را به «قیل»: که مشعر به تمریض است نسبت داد، زیرا خودش قائل است که وجود هم جوهر و هم عرض است، ولی در مرتبه مظاهر و آیات، گرچه وجود من حیث هو نه جوهر است و نه عرض. و فی کلام

الشيخ الرئيس و أتباعه ما يشعر في الظاهر بأنه عرض با آنکه شیخ در نمط چهارم چنین فرمود: «في الوجود و علله» که مفهوم وجود امری اعتباری است و این مفهوم از وجودات گرفته شده است. پس شیخ و پیروان وی به اصالت وجود معتقدند، بلکه تا قبل از شیخ اشراق مسلک اصالت ماهیت وجود نداشت. در هر صورت این نسبت به شیخ چندان مناسب به نظر نمی‌رسد. بله، این کلام در شرح مقاصد چنین آمده است: «و في كلام الإمام ما يشعر بأنه عرض.» پس این سخن از فخر رازی دور نیست. لذا اگر عده‌ای ماهیت را اصیل دانسته و در واجب این ماهیت را مجهول الکنه بدانند، و کلمه «هست» را اعتباری بدانند، چندان بعدی ندارد، ولی نسبت به شیخ صحیح نیست. و لذا این عده حتی در موجودی قائلند که اصلاً مبدأ اشتقاق ندارد، و معنایی همی است، و از این معنای انتزاعی همی لفظی به نام موجود درست می‌کنیم والا واقعیتی ندارد. اکنون می‌فرماید: اینک وجود عرض باشد صحیح نیست و هو بعید، لأنَّ العرض ما لا يتقوم بنفسه، بل بمحلَّه المستغني عنه في تقوّمه اگر وجود عرض باشد، عرض بر محلی، که خود تقوّم دارد، عارض می‌شود پس محل مستغنی از عرض خود یعنی وجود است، در حالی که هیچ چیز نمی‌تواند بی نیاز از وجود باشد و لا يتصور استغناء الشيء في تقوّمه و تحققه عن الوجود.

و الحقّ عندي - كما مرّ - أنّ وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء و وجود العرض عرض كذلك اکنون مطلب حق را بیان می‌کند، که ما توضیح دادیم، پس وجود در جوهر، و در عرض، عرض است، زیرا در خارج وجود و ماهیت عینیت دارند لا اتحادهما في الواقع، زیرا وجود در خارج با ماهیت متحد است. اکنون اگر وجود را با صرف نظر از مظاهر و آیات در نظر بگیریم: وجود نه عرض است و نه جوهر لذا فرمود: و إذا اعتبر حقيقة في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجاً تحت شيء من المقولات، إذ لا جنس له و لا فصل له، لكونه بسيط الحقيقة، و لا له ماهية كلية يحتاج في وجودها إلى عوارض مشغصة، چون بسيط الحقيقة است جنس و فصل ندارد، و ماهیت

کلی نیست تا به عوارض مشخصه در تشخیص نیازمند باشد فلیس کلیاً و لا جزئياً، بل الوجودات هي حقائق متشخصة بذواتها، متفاوتة بنفس حقیقتها تشکیک خاصی است و حصص وجودی‌اند. در اینجا حصص مفهومی راه ندارد، لذا افراد در حقیقت وجود مشترکند و به خود این حقیقت از همدیگر ممتازند، مشتركة في مفهوم الموجودية العامة التي هي من الأمور الاعتبارية، كما سبق القول إليه. پس اشتراک آنها در آن امر عام مفهومی اعتباری است.

و منها: اختلافهم في أنه موجود أولا قائلين به اصالت ماهیت وجود را موجود نمی‌دانند، خواه در مبدأ و خواه در ممکن، زیرا به عقیده ایشان وجود مرادف «هست» در فارسی است، و ما از متقرر در خارج به وجود و هستی تعبیر می‌کنیم، نه اینکه موجود مبدأ اشتقاقی داشته باشد، که کلمه موجود از آن مشتق شده باشد. فقیل: إثم موجود بوجود نفسه فلا يتسلسل. این گونه موجود به وجود خودش موجود است تا اشکال پیش نیاید که اگر موجود است موجودیتش از چه باب است. مثل اعتراضی که در باب ماهیت کردند که اگر وجود عارض بر ماهیت می‌شود، عارض بر ماهیت معدومه می‌شود و یا موجوده، اگر ماهیت موجوده باشد تسلسل لازم می‌آید. و قیل: بل اعتباري لا تحقق له في الأعيان. و قیل: ليس بموجود و لا معدوم. چنین معنایی همان حال است. خدا رحمت کند جناب شعرانی را! از او می‌پرسیدیم از حال باید چه تعبیر کرد؟ می‌فرمود: با یک «ای» باید از آن عبور کرد و گذشت. و الحق أن العام اعتباري، و له أفراد حقیقیة.

و منها: اختلافهم في أن الوجودات الخاصة بنفس الماهيات أو زائدة عليها. آیا وجودات در ذهن زاید و بر ماهیات و در خارج عین آنها هستند. پس در ذهن و عین با همدیگر متعاکسند، در ذهن ماهیت موصوف و وجود صفت و در خارج بالعکس است. و الحق أنها نفس الماهيات الممكنة في الواقع، و غيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن. پس وجودات عین ماهیات در خارجند، و در ذهن غیر‌اند.

و منها: اختلافهم في أن لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة أو متواطئ آیا لفظ

وجود مشترک بین افراد مثل لفظ انسان است که مشترک بین زید و عمرو است و یا به نحو تشکیک است؟ و اگر به نحو تشکیک است از قبیل تشکیک عامی است و یا تشکیک خاصی؟ حرف مشاء تشکیک عامی و حرف حکمت متعالیه تشکیک خاصی است و آنها هم قائل به تواطی هستند. يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه أو مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون، لكن لا على السواء اگر وجود به معنای واحد است، پس چرا در حمل بر همه على السواء نیست؟ آیا تناقض گویی شده است؟ خیر! مشاء گفتند: این حقایق متباین در یک معنای واحد به نام وجود عام، که مفهوم «کون» است، مشترکند، زیرا همه موجودات مثل فلک و ملک... کائن هستند: «هذا كائن»، و «ذاك كائن» و «ذلك كائن». پس مفهوم کون بر همه صادق است؛ ولی صدق این «کون» بر همه «على السواء» نیست و هذا هو الحق.

اکنون فرمایش سید المدققین را بیان می کند. \* وی قائل بود که موجودیت هر شیء به معنای متحد بودن آن با مفهوم موجود است، و موجود مفهومی بسیط دارد که در فارسی از آن به «هست» تعبیر می شود، و نیز این مفهوم بسیط به نام موجود مبدأ اشتقاق ندارد، چنان که معدوم مبدأ تحقق ندارد، جز آنکه ادیب موجود را مشتق از وجود می داند. مثل اینکه چنین می گویند: وَجَدَ يَجِدُ، و هو واجد و ذاك موجود، چنان که معدوم مشتق از عدم است، مثل این سخن: عدم يعدم، و هذا عادم و ذاك معدوم. پس موجود و معدوم در اینکه مبدئی محقق ندارند، مساوی اند.

و منها: اختلافهم في أنَّ الوجود سواء كان حقيقياً أو انتزاعياً معتبر في مفهوم الموجود اختلاف ایشان در آن است که چه وجود را حقیقی و اصیل بدانیم و یا ماهیت را اصیل، و وجود را انتزاعی بدانیم، در هر دو صورت آیا این وجود در مفهوم موجود، که مشتق است، معتبر می باشد، چنان که در ابیض بیاض معتبر است؟ یعنی همان گونه که ابیض از بیاض گرفته شده است، آیا موجود هم از وجود گرفته شده است و وجود مبدأ

اشتقاق برای مشتق شرط است؟ و یا اینکه بر فرض که بیاضی در عالم وجود نداشته باشد مع الوصف ما مشتقی به نام ابیض داریم و انتزاع و اشتقاق ابیض صحیح است، پس مبدأ اشتقاق در مشتق شرط نیست: و قیام المبدأ بالشیء حقيقة و مجازاً شرط فی کونه موضوعاً للحکم علیه بآنچه موجود أم لا «و قیام المبدأ» منصوب است؛ یعنی «فی أن قیام المبدأ» و قیام مبدأ اشتقاق به شیء خواه قیام حقیقی باشد و خواه مجازی، در اینکه شیء موضوع برای حکم بر مشتق به اینکه «شیء موجود است» شرط است و یا خیر؟ مراد از قیام حقیقی اصالت وجود و مراد از قیام مجازی اصالت ماهیت است. همان گونه که قبلاً بیان شده عده‌ای به اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت قائل شدند، و گفتند: حتی در واجب الوجود نیز ماهیت اصیل است و ماهیت واجب مجهول الکنه است. پس انسان نمی‌تواند به ماهیت واجب دست پیدا کند، اما ماهیت ممکنات را می‌یابد. این عده نمی‌توانند واجب الوجود را غیر متناهی بدانند، زیرا واجب را با این بیان واحد به وحدت عددی و جدای از دیگران می‌دانند، پس واجب در طرفی و ممکن در طرف دیگر قرار دارد. سخن از ماهیت مجهولة الکنه در واجب همانند وجود صمدی غیر متناهی در وی نیست، زیرا محققان وقتی سخن از صمدیت و غیر قابل اکتناه بودن واجب و عدم درک وی به میان می‌آورند، مرادشان این است که همه محدود و متناهی‌اند و او غیر متناهی است. و چون ادراک احاطة مدرک به مدرک می‌باشد، چگونه محاط و محدود می‌تواند به محیط نامحدود احاطه پیدا کند؟ لذا مجهول می‌شود، اما این کس که به ماهیت مجهولة الکنه در واجب قائل است ناچار به کثرت عددی قائل است، وی با آنکه اطلاق لفظ موجود بر واجب می‌کند، اما می‌گوید این کلمه لفظی است که مبدأ اشتقاق ندارد. در متن واقع وجودی نداریم تا مبدأ اشتقاق باشد، بلکه مردم در محاورات خویش به وی اطلاق موجود می‌کنند. پس سید المدققین به «لا» در این اختلاف قائل است، زیرا تنها اطلاق ادبی و عرفی موجود را روا می‌داند بدون اینکه وجود در خارج واقعیت داشته باشد. چنان‌که

از ادیب سؤال شود که معدوم چه صیغه‌ای است؟ می‌گوید: «معدوم» از «عدم» یعدم، «عدم» مشتق است و عدم هیچ است و واقعیتی ندارد، پس اشتقاق معدوم از عدم مثل اشتقاق عالم از علم نیست، زیرا علم واقعیت دارد، در حالی که ادیب آن را نیز همانند عالم از عدم مشتق می‌داند. در اینجا نیز موجود چنین است. بل الموجود مفهوم بسیط من غیر دخول المبدأ فیه چنان‌که الفاظ فراوان دیگری نیز همانند معدوم و موجود داریم. و لیس للمبدأ تحقق وجود که مبدأ موجود است بتحقیق ندارد نه در عین و نه در ذهن، و نه به حقیقت و نه به صورت مجاز لا عیناً و لا ذهناً و لا قیام بالموضوع لا حقیقه و لا مجازاً، بل موجودیة کلّ شیء اتحاداً مع مفهوم المشتق لا غیر همین اطلاق موجود بر شیء می‌شود و بیش از این نیست و الأول هو الحقّ الذي لا شبهة فیه.

### نقاوة عرشیه

در این «نقاوه» خلاصه و پاکیزه و نقیّ بحث را ذکر می‌کند. در کتاب‌های دیگر عنوان «فذلکة» می‌آورند؛ یعنی خلاصه بحث. پس اکنون امهات مسائل و خلاصه و زبده مسائل وجود را در این «نقاوه» می‌آوریم. در این نقاوه مطالبی نیز می‌آورد که تاکنون آنها را نفرموده است، و نیز اصولی در این نقاوه عنوان می‌شود که هنوز نیامده است و این طلب را از آخوند داریم. چنان‌که در اسناد این اقوال نیز اشکالاتی داشتیم که بیان شد. پس در واقع این «نقاوه»، آن طور که باید، نقیّ نیست، گرچه اصول و امهات یاد شده در این نقاوه سنگین و شریفند، و دغدغه‌ای در آنها روا نیست. این نقاوه ناظر به شرح فصوص قیصری، فصل اول تا «تنبيه للمستبصرين» است و البته برخی از عبارات را تحریر کرده و زیاداتی برای روشنی آنها افزوده است. قد تبین لك ممّا قرع سمعك أنّ حقيقة الوجود من حیث هو، غیر مقید بالإطلاق و التقييد در مصباح الانس<sup>۱</sup> این بحث به تفصیل عنوان شده است که حق تعالی نه مقید به اطلاق است و نه مقید به

تقیید، اما صادر نخستین و ظلّ الله و ظلّ ممدود و رقّ منشور، مقید به اطلاق است. حق سبحانه از این اطلاق هم رهاست و به قید اطلاق هم مقید نیست. گاهی در مقام تبیین و توضیح لفظ کلی می آوریم، ولی مراد کلی احاطی سعی است. اطلاق و کلیت در اینجا به معنای کلی احاطی سعی است. حق سبحانه از این قید اطلاق هم مطلق است. در اطلاق واحد بر حق سبحانه می گویند: وی واحد به وحدت حقه حقیقه است. این مطلب نیز در مفتاح الغیب و الوجود، که از قونوی است، و شرح آن به نام مصباح الانس بین الغیب و الشهود از این فناری، هست. اما در انسان کامل، که ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>۱</sup> و ﴿كُلُّ شَيْءٍ أَخَصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾<sup>۲</sup> درباره وی نازل شد، و حضرت رسول الله ﷺ به امیر المؤمنین علیه السلام اشاره فرمود این «امام مبین» است و در هر صورت انسان کامل وحدت حقه ظلیه دارد، چنان که حق تعالی وحدت حقه حقیقه انبساطیه دارد. این وحدت از اسمای مستأثره حق تعالی است و ممکنات نمی توانند اسمای مستأثره داشته باشند. مثلاً اگر به مؤسسه ای نگاه کنید و آن را بررسی نمایید، می بینید عده ای مشغول فعالیت هستند، از جمله آنها معاون و نایب رئیس است، اما عنوان و مقام ریاست و نیز عنوان ربّ البیت در منزل از عناوین مستأثره آنهاست که به دیگری قابل دادن نیست. پس حق تعالی چون شریک و ندّ ندارد، و عالم تکوین دو برادر نیست پس اسمای مستأثره وی را دیگری نمی تواند داشته باشد. حتی در مصباح الانس<sup>۳</sup> بیان شده است که اطلاق «واحد» بر حق تعالی تفخیماً و تعظیماً است، والا حرف بالاتر از این تعبیرات می باشد، چنان که در عالم انسانی به ناچار انبیا و اولیا برای بیان مقاصد، مطالب خویش را در قالب الفاظ می ریختند، ولی حرف فوق این گونه تعبیرات است. غیر مقید بالاطلاق و التقید و الکلیّة و الجزئیّة و العموم و الخصوص، و لا هو واحد

۱. بقره (۲) آیه ۳۱.

۲. یس (۳۶) آیه ۱۲.

۳. ص ۶۲، (چاپ رحلی).

بوحدة زائدة عليه و لا کثیر مراد از اینکه حقیقت وجود مقید به هیچ کدام نیست خود «الوجود من حیث هو هو» است، والا مظاهر و آیات وی چنین خصوصیتی را می پذیرند. اینکه فرمود: وحدت زاید بر ذات ندارد، زیرا در غیر این صورت واحد به وحدت عددی می شد، بلکه وی واحد به وحدت حقیقیه است، این وحدت حقیقیه انبساطیه است.

و لا متشخص بتشخص زائد علی ذاته، کما سنزیدک انکشافاً اگر انسان بخواهد در خارج موجود شود، باید شخص و فرد شود، پس ذات انسان حیوان ناطق است و برای تحقق در خارج تا عوارض مشخصه پیدا نکند فرد نمی شود، پس این عوارض زاید بر ذات انسان است، اما وی در تحقق خارجی خود عوارض مشخصه زاید بر ذات نمی خواهد. و لا مبهم، بل لیس له فی ذاته إلا التحصل و الفعلیة و الظهور نه تنها مبهم نیست و عین تحصل و فعلیت و ظهور است، بلکه همه تحصلات و فعلیات و ظهور به او می باشد. و إنما تلحقه هذه المعانی الإمكانیة و المفهومات الکلیة و الأوصاف الاعتباریة و النعوت الذهنیة بحسب مراتبه و مقاماته پس تا وجود مراتب پیدا نکرده و مقامات پیدا نکرده و من حیث هو باشد معانی مزبور بر وی وارد نمی شود، ولی وقتی شکن خورده و تنزل یافته و مقامات و مراتب پیدا کرد، این معانی و مفاهیم کلیه بر وی عارض می شود، لذا مرحوم علامه می فرمود: وقتی در قرآن ضمیر متکلم مع الغیر «نا» آورده شده در آن کار، دیگری نیز شریک است. لذا در آیه شریفه فرمود: ﴿وَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾<sup>۱</sup>؛ وقتی دل ما را به درد آوردند و غمگینمان کردند، ما هم انتقام گرفتیم. چنان که از امام صادق (ع) در کافی روایت شده است.

تا دل مرد خدا ناید به درد هیچ قومی را خدا رسوا نکرد

پس ضمیر متکلم وحده در ﴿تَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾<sup>۲</sup> با ﴿أَرْسَلْنَا الرِّيحَ﴾<sup>۳</sup> با

۱. زخرف، (۴۳) آیه ۵۵.

۲. حجر (۱۵) آیه ۲۲.

۳. همان، آیه ۲۹.

همدیگر تفاوت دارند. پس انتساب به مظاهر و مقامات و آیات مطلبی است و انتساب به خود وی مطلبی دیگر: المنبّه علیها مقامات و مراتب بقوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾<sup>۱</sup> و چون خودش رفیع الدرجات است، لذا موجوداتی را که برافراشت و منشأ آثار قرار داد رفیع الدرجات<sup>۲</sup> هستند.

«ولیس بجوهر» جوهر به دو معناست: ۱. معنای لغوی و محاوره‌ای. در این اطلاق می‌توان بر حق سبحان نیز اطلاق جوهر کرد؛ ۲. معنای فلسفی جوهر که تعریف آن چنین است: «ماهیه إذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع» طبق این معنا واجب تعالی جوهر نیست. لذا فرمود: و لیس بجوهر کالماهیّات الجوهریّة المحتاجة إلى الوجود الزائد و لوازمه، چون ماهیت در تحقق خود نیازمند به وجود است، به همین بیان عرض هم نیست، زیرا تعریف عرض نیز چنین است: «ماهیه إذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع» لذا فرمود: و لیس بعرض، لآته لیس موجوداً بمعنی أنّ له وجوداً زائداً، فضلاً عن أن یکون ضمیر به عرض بر می‌گردد فی موضوع المستلزم لتقدّم الشیء علی نفسه، زیرا اول باید موضوع محقق باشد تا عرض بر وی عارض شود، پس اگر وجود عرض باشد باید محل وی قبلاً محقق و موجود باشد، زیرا معدوم ممکن نیست محل

۱. غافر (۴۰) آیه ۱۵.

۲. یکی از لطایف شیرین در «رفیع الدرجات» نکته‌ای است که در درس‌های پنجشنبه و جمعه بیان شده است (درس‌های پنجشنبه و جمعه در علم هیئت بوده که تمام این دروس به نام دروس هیئت و رشتم‌های دیگر ریاضی چاپ و منتشر شده است). اینکه، همان‌گونه که دوائر اعم از دوائر صغار و دوائر عظیمه به ۳۶۰ درجه تقسیم شده‌اند، دایری که افلاک قمر و شمس دارند نیز چنین است. کلمه «رفیع» به حساب ابجد نیز ۳۶۰ است. چنان‌که لطیفه دیگری در آیه ﴿کُلٌّ فِی فَلْکَ یَسْتَعِیْنُ﴾ می‌باشد، و آن اینکه افلاک حرکات دوری دارند، و حرکت دایری پیوسته آن جایی را که ترک کرده و قصد می‌کند و به همان موطن اول بر می‌گردد، در «کُلٌّ فِی فَلْکَ» نیز چنین است، حروف آن طوری پیچیده شده است که از آخر دوباره همین کلمه «کُلٌّ فِی فَلْکَ» درست می‌شود. پس وجود در مراتب و مقامات مزبور قید می‌پذیرد، لذا فرمود: «فیصیر مطلقاً و مقیداً و کلیّاً و جزئياً و واحداً و کثیراً من غیر حصول التّغیّر فی ذاته». با اینکه وجود تنزل پذیرفته و مقامات پیدا کرده، چیزی از وجود کاسته نشده است پس خلقت چیزی از او نکاسته است: «یا من لا ینقص من خزائنه شیء».

شیء موجود باشد، چون تقدم شیء بر ذات خودش لازم می آید. و ليس أمراً اعتبارياً، كما يقوله الظالمون لتحقيقه في ذاته مع عدم الاعتبارين إتياء فضلاً عن اعتبارهم. وجود امر اعتباری نیست، زیرا تحقق ذاتی دارد. به همین خاطر اگر عقلاً، یعنی «معتبرین» نیز نباشند وجود محقق است، چه برسد به نبودن اعتبار عقلاً، یعنی اعتبار وجود. پس اگر وجود اعتباری باشد باید بعد از تحقق عقلاً و بعد از اعتبار ایشان تحقق ذهنی پیدا کند. و كون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً، و كون ما ينتزع عنها من الوجودية و الكون المصدري شيئاً اعتبارياً، لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها و عينها كذلك. «و كون الحقيقة» مبتدأ است «و كون ما ينتزع» عطف بر این مبتدأ و «لا يوجب» خبر هر دو است؛ ولی چون دو مبتدأ هست انسان ابتدا خیال می کند که باید «لا یوجبان» باشد، در حالی که ضمیر «لا یوجب» به «کل واحد» مستفاد از آن دو برمی گردد، در هر صورت «و كون الحقيقة» و نیز «كون ما ينتزع» جواب از سؤال مقدر است.

مراد از حقیقت به شرط شرکت مفهوم عام است و مراد از «كون ما ينتزع من الوجودية» نیز امر اعتباری عام است که ذهن آن را از موجودات انتزاع می کند. در هر صورت، از اینکه مفهوم عام کلی وجود کلی مفهومی است، و نیز این مفهوم مفهومی اعتباری است موجب این نیست که حقیقت و ذات وجود در خارج اعتباری باشد. و هو أعم الأشياء بحسب شموله و انبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق و المضاف و القوة و الاستعداد و الفقر و أمثالها من المفاهيم العدمية. وجود از سعة رحمت شامل مقابل و ضد خویش نیز می شود، در «وَسِعَتْ كُلُّ شَيْءٍ رَحْمَتَهُ» شیء را ماهیت بگیریم، وی حتی به عدم هم در ذهن وجود می دهد، عدم مطلق و عدم مضاف و قوه، چون فعلیت پیدا نکرده، و استعداد، که هنوز صورت فعلیت نیافته و نیز فقر، در ذهن تحقق می یابند. گرچه اعدام من حيث العدم از هم امتیازی ندارند، چنان که حاجی فرمود: «لاميز في الأعدام من حيث العدم». اما عدم و ملکه از همدیگر ممتازند، پس تا پای وجود در کار اعدام نیامده متمایز نمی شوند. لذا فرمود: و بنور الوجود تتمايز

الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم العقل عليها بر اعدام بامتناع بعضها، مثل شريك الباري وإمكان الآخر، إذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه، و غير ذلك من الأحكام والاعتبارات.

اکنون حکم دیگری از وجود را بیان می‌کند: \* و هو أظهر من كل شيء تحققاً وإتيّة، حتی قيل فيه: إنه بديهي وجود اظهر از همه اشياء است و اولین چیزی که خود را نشان می‌دهد، نور وجود است و منشأ هر اثر از نور وجود می‌باشد:

دلی کز معرفت نور و ضیا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید  
غیر از این راه ندارد. پس از طلوع آفتاب اولین چیزی که دیده می‌شود نور است و تا قبل از آن ظلمت بوده است، ولی چون پیوسته وجود ظهور دارد، لذا ذهول و غفلت از آن داریم. پس همان گونه که اولین بار چشم به نور می‌افتد آن گاه اشياء به واسطه نور دیده می‌شوند، درباره وجود نیز چنین است. و أخفی من جميع الأشياء حقيقة و كنهها حتی قيل: إنه اعتباري محض. حقیقت وجود از همه اشياء مخفی تر است و تنها از راه شهود می‌توانیم وجود را دریابیم و ادراک شهودی نماییم، ولی این ادراک شهودی نیز محدود به حظّ ما از وجود و به اندازه جدول و دارایی ماست، لذا هستی چیست؟ وجود چه حقیقتی دارد؟ تنها شهوداً نمی‌توان وجود را انکار کرد و این ادراک شهودی و ذوقی و این چشیدن باعث اقرار به آن است، لذا می‌داند که این همه آثار از همین حقیقت است، ولی در بیان این ادراک عاجز است، و این شهود و ذوق را نمی‌تواند پیاده کند، سنائی به مطایبه نگفته و خطابه نخوانده است، بلکه به حقیقت فرموده:

تو که در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی  
این «من» کیست که نمی‌تواند خودش را پیاده کند و کتاب وجود خود را درست بنگارد علی‌آنکه لا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج إلا به همه در عقل و در خارج به

وجود تحقق می یابند، بنابراین فهو المحيط بجمیعها پس وجود به همه اشیا احاطه دارد. و به قَوْمُ الْأَشْيَاءِ، لَأَنَّ الْوُجُودَ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ لَا فِي الْعَقْلِ وَلَا فِي الْخَارِجِ یکی از خصوصیات وجود آن است که همه اشیا متقوم به آنند، به طوری که اگر وجود نباشد هیچ چیز تقرر و تحقق ندارد، حتی در عقل و ذهن نیز اشیا بدون وجود تحقق و تقرر ندارند. بنابراین احکام خاصه ماهیات در صورتی در ذهن بر آنها بار می شود، که ماهیت تقرر و وجود ذهنی داشته باشد. بل هو عینها، یعنی وجود عین اشیا است. این جمله در خطبه رساله تذکره آغاز و انجام چنین آمده است: «سپاس آفریدگاری را که آغاز همه از اوست و انجام همه بدوست، بلکه خود همه اوست.» متأسفانه این جمله از خطبه رساله مذکور از جناب خواجه، به واسطه اشباه علما حذف شده است. وی گمان کرده است که این کلمه با ذات حضرت حق تنافی دارد. اکنون که اندکی کتاب رازیرو و کردیم می دانیم که اینکه وجود عین اشیا است به چه معناست؛ یعنی وجود به حسب تحقق عین ماهیات می باشد، نه اینکه وجود مشترک لفظی باشد، چنان که اشعری به حقایق متباین قائل شده است و به تبع ماهیات وجود، که عین ماهیات است، وجودات نیز متباین می شود، در حالی که ما بیان کردیم که وجود به لحاظ جنس و فصل عین ماهیات نیست، بلکه به لحاظ خارج عین اشیا می باشد. پس وجود که مرادف حق است، عین خارج است، ولی نه اینکه اگر بیان کردیم که وجود مساوق حق است حق غیرمتناهی را در یک جزء و یک آیه و کلمه محصور کرده و نسبت های ناروا بدهند. پس ایشان چون یک کتاب را درست پیش اهل فن ورق نزده اند، به نزد خود تخیلات و گمان هایی دارند و با آن گمان ها درجنگند. و هو الذي يتجلى في مراتبه، و يظهر بصورها و حقائقها في العلم و العین، فتسمى بالماهية و الأعيان الثابتة، كما لوحنا به.

اگر از مقام واجب الوجود تنزل نماییم و از غیرمتناهی به متناهی بیاییم و به ظل ممدود و صادر نخستین و نفس رحمانی و وجود منبسط برسیم و از آن به مراتب نازل

وجود، یعنی هیولای اولی برسیم همه مراتب وجودند. و خواهی بگو همه، مظاهر و مجالی و کلمات وجودی‌اند. پس همه پرتو وجودند و وجود در آنها تجلی کرده است. مراد از «یظهر فی العلم» در علم انسان و عقول و ماورای طبیعت و در خود ذات. و عارف در موطن علمی به ماهیت اعیان ثابت می‌گوید. علم در انسان از حدود و جنس و فصل اشیاء به دست می‌آید. این علم حصولی است، اگر کم کم بالاتر رویم به صور علمی در ذات می‌رسیم که در آنجا فوق علم حصولی و انتزاعی و انشائی اینجاست و آن علم، عین ذات است. این علم فیض اقدس است که عین ذات می‌باشد و مراد از اقدس بودن فیض آن است که این فیض، اقدس و اعلا و انزه از آن است که علم غیر از عالم بوده باشد، بلکه عین ذات می‌باشد، پس اقدس از دوگانگی و تغایر است. اعیان خارجی از علم به عین آمده‌اند، لذا نمودی از خود دارند و پرچم دوگانگی را بلند کرده‌اند، ولی این صور علمی در ذات عین ذاتند، پس اعیان خارجی فیض مقدسند، ولی پایین‌تر از فیض اقدس. مراد از صور علمی و ماهیات به آن گونه که شایع شد، و از کلمه اعتباری بودن ماهیات این شایعه قوت گرفت که ماهیات اعتباری انیاب اغوال هستند صحیح نیست، بلکه اعتباری به معنای نامتحصل است که در مقابل وجود متحصل قرار دارد، والا ماهیت و اعیان ثابت، حدود اشیاء و صور علمیه آنها هستند. در فص موسوی<sup>۱</sup> قیصری فرمود: «الأعیان الثابتة هي الصور العلمية».

و هي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود، فلامغايرة إلا في اعتبار العقل ماهیات با دیگر صفات وجودی در عین وجود مستهلکند و به وجود احدی در مقام ذات یک وجود دارند. پس عین ثابت و صورت علمی و ماهیت در موطن علم، عین عالم است. علم و عالم و معلوم در واجب و ممکن متحدند، پس آنها در عین وجود مستهلکند. بنابراین مغایرت تنها در ذهن و اعتبارات ذهنی است؛ مثل اینکه

علم حضوری نفس به خودش، که خود را جوهر مجرد قائم به ذات می‌یابد، و چنین جوهر مجرد قائم به ذاتی عقل و عاقل و معقول است، پس او عالم است و همو معلوم نیز می‌باشد. در اینجا در تغایر بین عالم و معلوم چه می‌گویید، عالم کیست و معلوم کدام است؟ پس مغایرت عالم و معلوم بالا اعتبار است و ذهن می‌گوید: او به این اعتبار عالم است و به آن اعتبار معلوم، ولی از این اعتبار ذهنی که بگذریم یک هویت واحده در اینجا موجود است، اعیان ثابته نسبت به ذات عالم این گونه‌اند. و الصفات السلیّة مع کونها عائدة إلى العدم أيضاً راجعة إلى الوجود من وجه. در واقع جواب از پرسش مقدّر است: اگر صفات وجودی و اعیان ثابته مستهلک در وجود باشند وجهی دارد اما درباره صفات سلبیه چه می‌کنید؟

جواب: معنای صفات سلبی آن نیست که ما صفاتی متشخص و متعین داریم که این صفات در مقابل صفات ثبوتی باشند، به اینکه این دسته از صفات ثبوتی و آن دسته دیگر صفات سلبیه باشند. در منظومه جناب حاجی فرمود:

و وصفه السلبی سلب السلب جاء في سلب الاحتیاج کلاً أدرجا

و معنای سلب دوم، یعنی نقص پس سلب نقص بازگشت به کمال وجودی می‌نماید، پس اینکه صفات سلبی را از حق تعالی سلب می‌کنیم؛ یعنی نواقص را از او سلب می‌نماییم. بر سر زبان‌ها هست که، «نه مرکب بود و جسم و نه مرئی نه محل»، اگر می‌گوییم: حق تعالی جسم نیست از این جمله چه می‌خواهیم؟ در تعریف جسم قیام به ذات هم آمده است آیا می‌خواهیم بگوییم حق تعالی قیام به ذات ندارد و یا اینکه می‌خواهیم نقصی که در جسم است از حق تعالی سلب کنیم؟ پس چون جسم حد دارد و علت دارد؛ یعنی متکی به غیر است، این سلوب و نواقص را از وی سلب کنیم، و سلب نواقص برگشت به کمال وجود می‌کند پس صفات سلبی با آنکه بازگشت به عدم می‌کنند و واقعیتی ندارند و سلوب و نواقصند به وجود نیز راجعند.

«وجه» برگشت به وجود این است که وقتی وی دارای نقص نباشد؛ یعنی در غایت کمال است.

و الوجود لا یقبل الانقسام و التجزئ خارجاً و عقلاً انقسام و تجزئ از خواص ماده و طبیعت است، و در عالم مجردات طول و عرض و عمق و تقسیم و تجزیه راه ندارد، لذا نمی توان گفت: این آقا دو کیلو علم دارد و یا علمش دو متر و یا صد متر است، و یا علم فلانی دو چندان بهمان است. گرچه در روایات از امام صادق علیه السلام روایت شده که، «أَنْتَ كُلِّي وَأَنَا بَعْضُ مِنَ الْكُلِّ»<sup>۱</sup> اطلاق این کل و جزء مثل اطلاق کلی بر وجود سعی و انبساطی و احاطی است. پس مراد از کل و جزء همین است و به معنای کل و جزء در عالم نیست، زیرا در ماورای طبیعت چنین مطلبی نمی آید؛ وجود در خارج تجزیه نمی پذیرد، چون اگر جسم را در خارج تجزیه می کنید، ماده و صورت و یا جنس و فصل آن را در ذهن از همدیگر جدا می کنید و یا آن را به صورت تنصیف و تربع و امثال آن در می آورید. در هر صورت چون جسم مرکب است چنین انقسامی را می پذیرد، در حالی که وجود بسیط است. اکنون که جسم بسیط است: فلا جنس له و لا فصل له این اجزای ذهنی است، ولی اجزای خارجی را به خود ما حواله کرده است که بگوییم: «فلامادة و لاصورة له»، زیرا هر کجا که جنس و فصل باشد به طریق اولی ماده و صورت نیست. پس فلا حد له کما علمت چون تعاریف از جنس و فصلند پس چیزی که جنس و فصل ندارد تعریف هم ندارد. و هو الذي يلزمه جميع الكمالات، و به تقوم کل من الصفات هر کجا که وجود قدم نهاد، و در هر وعایی که وجود متحقق گردید، منشأ کمالات او شده است. لفظ «جا» از ضیق تعبیر است والا ماورای طبیعت جا و مکان ندارد. خلاصه به تعبیر استاد بزرگوار ما، هر کجا سلطان وجود قدم نهاد عسا کر اسماء و صفات در معیت او هستند، و این معیت ذاتی است. علم و قدرت و اختیار و

۱. حدیث نقل به معنا شده است برای آگاهی از اصل آن رک: هزار و یک کلمه، کلمه ۹۸، به نقل از: حوارف المعارف.

دیگر صفات همراه وجود و پایه پای وی هستند، چنان که هر کجا وجود باشد اراده است. لذا جبر و تفویض در عالم راه ندارد: «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.» وجود محض اختیار است و وجود مختار و عالم و مرید و شعور است، لذا همه کمالات لازمه وجود می باشد و کمالات وی عین ذات او هستند، منتها مطابق اوعیه وجودات و مراتب آن کمالات به شدت و ضعف خویش را نشان می دهند؛ در جایی چون مزاج و امتزاج و ترکیب پیش آمده است، حیات به خوبی خود را نشان می دهد؛ مثل حیوانات و انسان ها، که به واسطه تعلق نفس به جسم، که بالقوه حی بود، بالفعل واجد حیات می شود. پس حیات نفسانی نداشت، اکنون واجد حیات شده است. لذا غیر او جمادند، و از این نشاء، که به نشاء دیگر قدمی برداشتیم و سفری کردیم، همه حیات اینجا و قیام و قعود اینجا را ظل آنجا می یابیم، و لذا ﴿إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ﴾<sup>۱</sup> که این جمله با إِنْ و الف و لام تأکید بیان شده است. پس این حیات است که زندگی و حیات از آن می جوشد «و حیاة تغور» است. لذا به جای حی در این جمله، اطلاق حیات شده است؛ یعنی آن قدر حیات از وی می جوشد که دلت نمی آید به آن حی بگویید، بلکه به آن «حیات» می گوید. «لَهِیَ الْحَيَوَانُ» او حیات است، پس با اینکه این هم حیات است، ولی این حیات کجا و آن حیات کجا! این سایه و آن اصل است.

و به تقوم کل الصفات همه صفات به وجود تقوم دارند. فَهُوَ الْحَيُّ الْعَلِيمُ الْمُرِيدُ الْقَادِرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ بذاته لا بواسطة شیء آخر در کتاب چاپ قبلی<sup>۲</sup> «المتکلم» آمده است که در کتاب ما ندارد، و کلمه «إِذْ» در کتاب ما و شما افتاده است. إِذْ به يلحق الأشياء كلها کمالاتها، بل هو الذي يظهر بتجليه و تحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات و به

۱. عنکبوت (۲۹) آیه ۶۴

۲. کتاب جناب استاد، چاپ اول سنگی است، و کتاب مخاطبین و شاگردان، چاپ اول حروفی و در نه مجلد. اما جناب استاد بر اساس نسخ و تجربیات دوره های تدریس، کتاب سفار را با تعلیقات و تصحیحات خود چاپ کرده و اکنون در دسترس همه است «مقرره».

وجود کمالات اشیاء به آنها لاحق می شود: «کمالاتها» فاعل «يلحق» است، بلکه وجود به صور این کمالات در می آید، زیرا همه، خواه مادی و خواه الهی خواهان کمال بوده و به سوی آن در حرکت هستند. پس هرکس هر چه را می خواهد، وجود را می خواهد، خواه علم بخواهد و خواه حسن. فیصیر تابعاً للذوات یکی از مواردی که در «نقاوة عرشية» آمده، ولی در این کتاب تاکنون نیامده همین جمله است، با آنکه نقاوه، خلاصه است، ولی این مطلب تأسیسی است. در این جمله می فرماید: وجود تابع ماهیات است و این حرف تازه ای است. در چند جای فصوص همین مطلب به خوبی آمده است، و نیز در چند جای مصباح الأئس آمده است، چون این مطلب خیلی مربوط به اینجا نبود خیلی مِنْ و مِنْ کردم که آیا یادداشت های خویش را بیاورم بالآخره مطلب این است که، ذهن در اینکه وجود تابع ماهیات باشد در ابتدا از پذیرش سر باز می زند، زیرا تابع فرع است و متبوع اصل، وجود فرع چیزی نیست. پس چگونه وجود تابع می گردد، در حالی که واجب الوجود بالذات است، و چگونه شئون و آیات او را تابع بدانیم؟ اما باید به زبان و فرهنگ هر قومی آشنایی داشت. این تابعیت به معنای نقصان نیست؛ مثل اینکه، شخص ذوالفنونی در جمعی حاضر می شود و می خواهد درس بگوید. با اینکه حاضرین تابعند و او متبوع است، ولی اکنون که مطلب علمی خود را می خواهد پیاده کند، آیا به هر گونه می تواند پیاده کند یا باید به اقتضای استعداد مخاطبان و به اندازه فهم آنها سخن بگوید؟ پس استاد در این جهت تابع استعداد شاگرد است. و نیز در آموختن بچه اندک اندک مطالب سهل به او آموخته می شود با آنکه استاد مطالب فراوانی می داند، ولی به اندازه فهم شاگرد مطالب را پیاده می کند، و به او فیض می رساند لذا فیض از ماورای طبیعت به اندازه استعداد اشخاص و افراد است و بر طبق خواش و مطابق علم عنایی حق تعالی و نظم و نضد عالم هستی می باشد: اگر نجاری بخواهد برای این خانه دری بسازد بر طبق اقتضای این خانه این گونه در می گذارد و برای آن خانه دیگر آن گونه دیگر. پس نجار تابع این

خانه است. پس معنای تابعیت وجود معلوم شده است، پس وجود تابع ماهیات می شود؛ یعنی به اندازه وی به او وجود می پوشاند و کمالات را اظهار می کند. مراد از لأنها أيضاً وجودات خاصة همان مطلبی است که در «وهم و فهم» داشتیم، این «وهم و فهم» از قیصری بود. ملاصدرا پس از نقل آن به نقل از کلمات ملاسعد تفتازانی در شرح مقاصد پرداخت و دوباره به شرح قیصری برگشت. در آنجا به تفصیل بیان شد که چگونه ماهیات وجودات خاصه اند، و چگونه تحقق آنها در خارج یکسان است.

و کُلُّ تَالٍ مِنَ الوجودات الخاصّة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه همان گونه که بدن مقهور نفس است، و اگر روح از بدن مفارقت کند، چند نفر هم نمی توانند جسد وی را حرکت دهند، این روح چه نیرویی دارد که بدن را حرکت می دهد، و او را به این سو و آن سو می کشد، چنان که شیخ رئیس در یکی از کلمات خود گفت<sup>۱</sup>: «مردم از آهن ربا، که براده آهن را جذب می کند، تعجب می کنند، ولی چگونه از خود تعجب نمی کنند که چگونه بدن را به این سو و آن سو می کشانند.» به یک غضب نیروی وی چند برابر می شود و با نشاطی نیرویی مضاعف پیدا می کند. به طور عادی اگر می خواست به جایی برود چه قدر طول می کشید، ولی اکنون که عشق و شور پیدا کرده چه مقدار سرعت گرفته است.

کیست این بدن، که مثل برگ کاهی گرفتار گردباد روح است. پس هر تالی از وجودات خاصه در وجود قاهر مستهلك است. به همین مضامین روایاتی وجود دارد که هر کدام از نبات و حیوان و ستاره دارای ملک و فرشته ای هستند که آنها را می گردانند و اداره می نمایند و با ملک و اقتدار آنهاست که آنها در گردش و حرکت هستند. بنابراین آنچه از بالندگی و طراوت و تازگی موجود در بدن از روح است، زیبایی های انسان و گیاه از حسن مطلق است.

تن همی نازد به خوبی و جمال      روح پنهان کرده کز و فر و بال  
گویدش ای مزبله! تو کیستی؟      مسدتی از پسر تو مسن زیستی

رنج و نازت می‌نگنجد در جهان      باش تا که من شوم از تو نهان  
 بینی از گند تو گیرد آن کسی      که به بیش تو همی مردی بسی  
 پرتو روح است نطق و چشم و گوش      پرتو آتش بود در آب جوش  
 این زیبایی‌ها از جلال و جمال روح است، که از حسن مطلق دارد. تازه اینها مظهر  
 و آیت حسن تاقتند و زیبایی و حیات آن سویی است. و الكلّ مستهلكة في أحديّة  
 الوجود الحقّ الإلهي «مستهلكة» خبر اول مضحكة في قهر الأول و جلاله و کبریائه خبر  
 بعد از خبر است. کلمه «الأول» یکی از اسماء الله است. همه در قهر او هستند، همه در  
 همین آن مقهور او هستند: «يَا مَنْ قَهَرَ عِبَادَهُ بِالْمَوْتِ وَالْفَنَاءِ». بعدها درباره این موت و  
 فنا بحث می‌کنیم که مراد از آن چه موت و فنایی است؛ در باب معاد بحث آن می‌آید.  
 در آنجا بحث می‌شود که مراد از فنای ملائکه چیست و در آخر مردن عزرائیل به چه  
 معناست. انسان در قیامت صغری و کبری وقتی بیدار شود همه را مقهور او می‌بیند لذا  
 اگر توحید صمدی و عزت الهی طلوع کند همه سر به عدم می‌گذارند هم اکنون نیز  
 کبریای الهی همه را گرفته ﴿عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾<sup>۱</sup> و در آخر سوره جاثیه فرمود:  
 ﴿قُلِّلِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَ رَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ لَهُ الْكِبَرِيَاءُ فِي السَّمَوَاتِ وَ  
 الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾<sup>۲</sup>.

کما سیأتی برهانه در اواخر کتاب بحث معاد خواهد آمد. فهو الواجب الوجود الحقّ،  
 سبحانه و تعالی، الثابت بذاته المثبت لغيره اکنون چند خبر برای «هو» آورده است.  
 الموصوف بالأسماء الإلهية، والمنعوت بالنعوت الربانية، المدعوى بلسان الأنبياء و الأولياء  
 الهادي خلقه إلى ذاته، أخبر بلسانهم أنّه بهويته مع كلّ شيء لا بمداخلة و مزاوله، و بحقيقته  
 غير كلّ شيء لا بمزايلة.

حدیث مزبور فراوان از حضرت امیر و ائمه اطهار علیهم السلام نقل شده است: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ»

۱. طه (۲۰) آیه ۱۱۱.

۲. جاثیه (۲۵) آیه ۳۷.

لا بالممازجة، وَ خَارِجٌ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ<sup>۱</sup>. اگر از اشیاء خارج است، نه اینکه جدا از آنها باشد، بلکه معیت قیومیه با همه دارد، و آن را در همه ذرات بیاورید، ولی نه به این معنا که او را در ذرات محدود نمایید. پس او با هر حدی معیت دارد، ولی محدود به آن حد نیست. هویت وی با همه اشیاء هست ولی نه به نحوی که وحدت عددی لازم آید، زیرا او رب العالمین است و هذا و ذاك با مربوبین وفق نمی دهد.

عنوان ایجاد برای اشیاء و اختفاؤه فیها در اینجا با «نقاوة عرشیه» نمی سازد، زیرا چنین مطلبی تا کنون عنوان نشده بود. اکنون که وی ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ است خلق و خالق کدامند، و موجد و موجد و ایجاد چه هستند، لذا می فرماید: بین وجود و ایجاد فرق بگذاریم. و مراد از ایجاد، یعنی اختفای آیت و شأن و اسم وی در اشیاء است نه اختفای وجود مطلق صمدی. مثل اینکه می فرماید: در قوه باصره چشم، نفس موجود هست، زیرا «النفس فی وحدته کل القوی»<sup>۲</sup> اما نمی گویند: نفس در چشم محدود است، زیرا گوش هم نفس است، قوای داخلی نفسند، و نفس دارای مراتب است، پس اختفای شأن وجود و آیت او در اشیاء مراد است. مع اظهاره ایاتها که البته اشیاء با آن وجود می گیرند و به نور وجود اظهار می شوند. و إعدامه لها فی القيامة الکبری ظهوره بوحدته یکی از فرمایش هایی که با «نقاوة» نمی سازد همین است: بحث قیامت صغری و کبری در فصل ۱۶ و فصل ۲۷ باب یازدهم کتاب نفس قرار دارد. اقسام قیامت و ساعت پنج قسم است. آنهایی که کتاب های مخصوص و مصباح خوانده اند می دانند که قیامت کبرایی که مأنوسیم که در طول زمان واقع می شود، غیر از این قیامت صغری و کبرایی است که الآن در آن هستیم. یکی از معانی قیامت صغری همین موت طبیعی است و قیامت کبرایی که الآن می خواهیم بگوییم با این قیامت صغری مناسب است؛ گاهی انسان قبل از موت طبیعی موت ارادی پیدا می کند «موتوا قبل أن تموتوا»<sup>۳</sup>، پیش تر از مرگ خود ای خواجه میر.

۱. در خطبة اول نهج البلاغه فرمود: «مع كل شيء ولا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة».

۲. شرح المنظومه، ص ۳۱۴، (چاپ ناصری).

۳. بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۵۹.

این موت مراتب دارد. در ابتدای امر برای وی تمثلاتی پیش می‌آید و دارای مشاهداتی می‌گردد و حالاتی دارد، و این هنوز خیلی شدت نگرفته و نسبت به قیامت کبری پایین‌تر و مرتبه نازل است. به همین جهت به آن قیامت صغری می‌گویند، ولی بالاتر از آن به جایی می‌رسد که سلطان اسم شریف عزت برای وی ظهور پیدا می‌کند و اسم «واحد قهار» برای وی ظاهر می‌شود و احدیت قیام می‌نماید. با اینکه در بین ما و شماست، ولی می‌فرماید برای شما حجاب هست، ولی برای من حجاب نیست، زیرا سر القدر مکشوف وی است، «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ لَمَا ارْذَدَّتْ يَقِينًا»<sup>۱</sup> این موت بالاتر از موت ارادی نخستین است. موت، یعنی فنای فی الله، و این فنا نه اینکه خودش را از بین ببرد و آتش بزند و خاکستر کند، بلکه به معنای اتصاف به «خلق عظیم» و صفات ربوبی است، و به معنای تأدب به آداب الهی است؛ لذا چنین کسی فنای فی الله پیدا کرده و از جنبه بشری و پندارهای این سویی و متعارف و عادی به در آمده است. مفاد حدیث شریف جناب عیسی روح الله، سلام الله علیه، این است که، «لَنْ يَلْجَأَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ مَنْ لَمْ يُؤَلِّدْ مَرَّتَيْنِ»<sup>۲</sup>؛ اگر کسی دوباره از رحم عادت‌ها به در نیاید و پس از رحم مادر از رحم پندارها و اوهام و افکار و عادت‌ها به در نیامده و زاییده نشده به ملکوت آسمان‌ها راه پیدا نمی‌کند. پس این موت، اکبر از آن موت اصغر است. بنابراین مراد از فنا این نیست که کلمه‌ای از بین برود و شئیت اشیاء نابود شود، بلکه همان‌گونه که جناب رسول الله در ذیل آیه «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ»<sup>۳</sup> فرمود همه نسبت‌ها جز یک نسبت قطع می‌شود، و آن نسبت به حق تعالی است. در این باره به تفاسیر روایی مثل صافی مراجعه کنید. چون ممکن نیست نسبت به حق تعالی از بین برود، زیرا همه قائم به او هستند. موت انسان در نهایت به این مطلب منتهی می‌شود که، انسان از غیر خودش منقطع شود و تنها وی و اعمال و

۱. همان، ج ۴۶، ص ۱۲۵.

۲. لاهوت معنوی، شرح بحر العلوم، ص ۱۵۱، (چاپ هندوستان) به نقل از: احادیث معنوی، دفتر سوم، ص ۲۳۴.

۳. مؤمنون (۲۳) آیه ۱۰۱.

اخلاق و ملکات وی، که سازنده وی هستند، به هر گونه که خود را ساخته است، می ماند، بقیه نسبت ها همه از وی قطع می شود، و از همه گریزان می شود، مگر ولی کاملی که با همه مربوط است، نسبت به وی قطع نمی شود. در هر صورت موت، انقطاع انسان از غیر خودش و از اسنادها و اضافه های اعتباری است؛ اضافه هایی که غیر خودش را به خودش مربوط می ساخت، و با جمله این از آن من است و آن مال من است، آنها را به خود مربوط می ساخت. این انتسابات مجازی از بین می رود ﴿وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾<sup>۱</sup> تنها سعی و تلاش که باعث ایجاد اخلاق و ملکاتند، نسبتی حقیقی با وی دارند، بنابراین با وی ماندگار هستند. فارابی در قصوص می فرماید: «خدای تعالی عدم را اعدام می کند. اعدام کردن یک شیء از بین بردن آن است، عدم را اعدام کردن به معنای وجود یافتن است. پس مراد از اعدام در اینجا نیز از بین بردن و نابود کردن انسان نیست، بلکه فناى انسان در قیامت کبری به هنگامی که سلطان عزت قیام کرده اعدام وی است. اگر اسم شریف العزیز و القهار برای کسی قیام کند، مشاهده می کند که خداست دارد خدایی می کند ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾<sup>۲</sup>. به جای خود محفوظ است، ولی شخص در بینش توحید از پندار کثرت و شرک خفی رهایی پیدا می کند، و آنکه خدای تعالی را واحد عددی می شناخت و هذا و ذاك می کرد و از این خداپرستی به معنا و حقیقت شرک، بیرون می آید. اگر اطلاق مشرک بر وی می شود، نه اینکه به اصطلاح مشرک باشد و احکام شرک بر وی بار باشد، اما قائل به وحدت عددی بود، پس اکنون بیدار می شود و قیامت کبرای وی قیام می کند. پس اعدام و فناى مزبور در قیامت کبری به معنای انصاف و تغلق به اخلاق الهی و آداب ملکوتی و تجلی اسمای الهی است. پس قیامت کبری به یک معنا همین است که همه در طول همند، قوی در ضمن اقوا قرار دارد و از همدیگر بریده نیستند و لذا قیامت ها در طول همند.

۱. نجم (۵۳) آیه ۳۹.

۲. زخرف (۴۳) آیه ۸۴.

و ایجاده للأشیاء اختفاؤه فيها مع إظهاره إيّاها. وإعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحده، و قهره إيّاها بإزالة تعیناتها و سماتها موحد توجه به این سخن دارد که، در نماز به ما تعلیم دادند که اگر «بحول الله و قوته أقوم و أقعد» در نماز بگویم اختصاص به نماز ندارد، بلکه تعلیم عبد است که بداند در همه حالات به طور کلی آثار از آن سوست. «و جعلها متلاشیه، كما قال: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾<sup>۱</sup> و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾<sup>۲</sup>. در این «لَمَنِ الْمُلْكُ» سائل و مجیب خداست، و یا مجیب عباد حق تعالی هستند که در مقام فنای خویش می گویند: «الله الواحد القهار» و در «كل شيء هالك» اسم فاعل دلالت بر حال و پیوستگی دارد؛ مثل «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»<sup>۳</sup> هلاک نیز پیوسته در جریان است، و «یهلك» نیست، و یا در آنجا «أجعل» به صیغه متکلم نیست مثل اینکه شمس می گوید: «أنا منيرة» و اناره به زمانی اختصاص ندارد، لذا ذات نیز پیوسته بدون نماینده و خلیفه و انسان کامل نیست.

«و فی الصغری تحوّل من عالم الشهادة إلى الغیب»<sup>۴</sup>.

همان گونه که در قیامت کبری بیان و معلوم شد که قیامت کبری با عرض عریض خود دارای معانی طولی است، در قیامت صغری نیز چنین است. یک معنا از قیامت صغری، همان موت طبیعی است: «إِنَّمَا تَنْتَقِلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ». معنای دیگر از قیامت صغری آن است که، سالک در منزله یقظه پا بنهد، و به راه افتد تا آرام آرام از اوصاف و عادات و احوال و اوضاع خاکیان رهایی یابد و آسمانی گردد:

چون اویس از خویش فانی گشته بود      آن زمینی آسمانی گشته بود  
گرچه در میان مردم است ولی در میان ایشان نیست. من در میان جمع و دلم جای دیگر است.

۱. غافر (۴۰) آیه ۱۶.

۲. قصص (۲۸) آیه ۸۸.

۳. بقره (۲) آیه ۳۰.

مرد حضور و مراقبت و شخصی الهی است. اکنون احوالی برای او پیش می‌آید و آشنایی با نشأهٔ ماورای طبیعت پیدا می‌کند و جان او صافی شده و از ماورای طبیعت عکس می‌گیرد، اشخاص را در صقع وجود خود می‌بیند و احادیث برزخی می‌شنود و محدث می‌گردد و بالاتر از آنها نبی و رسول و اولوالعزم و امام و انسان می‌گردد. در ابتدای امر پشت به این شهر و رو به شهر دیگر شده و از اخلاق حیوانی به در آمده و الهی و ربانی می‌شود. همان گونه که به ما دستور داده‌اند: وقتی ناخن می‌چینید به این نظر باشید که من سبع نیستم، بلکه من خوی حیوانی را از خود قیچی می‌کنم. پس حتی دستور شرع برای انسان الهی دربارهٔ ناخن گرفتن چنین نیت الهی است. انسان سبع و درنده نیست و این خوی پلید را برای چه می‌خواهد. به خلق خدا طعن زدن و تعریض گفتن و دشنام دادن و تله برای بندگان خدا نهادن و برای پشیزی از اموال دنیا، عرض و آبروی بندگان خدا را ریختن و برای عناوین دنیای ناپایدار چه دل‌ها شکستن، خوی درندگی و سبعی است. اگر دلی شکسته شد، چه حيله گری و دلقک بازی در می‌آورد تا خویش را تطهیر کند و در این کار نیز مرتکب کارهای دیگر می‌شود، بی‌خبر از این که پیغمبر ﷺ، فرمود: دل شکسته التیام پیدا نمی‌کند. عذرخواهی و پوزش طلبیدن خوب است؛ اما دل شکسته و به درد آمده است.

تا می‌توانی دلی را نشکن و با عرض و آبروی مردم و حیثیت مردم اجتماع در نزد طایفه و قبیله و همسالان و محیط کارشان بازی نکنید. اگر انسانی الهی شد، نور می‌شود. جناب وصی ﷺ فرمود: مؤمن همهٔ حالاتش نور است، حرف و قلم و دهان و خوراکش نور است، کسب و کار و معاشرت وی نور است، در مقابل عده‌ای هستند که برای سلامت ماندن از آنها باید سلام به آنها رشوت داد.

این چه رو به قبله ایستادن و مکه رفتن و عبادت است و این چه محراب و منبر رفتن است. اما اگر از این نشأه رخت بربست و آن سویی شد، به ابتدای امر وی نسبت به مقامات بالاتر، قیامت صغری می‌گویند.<sup>۱</sup>

۱. در این باره رک: فصل ۱۶ و ۲۷ باب دوازدهم کتاب نفس (ج ۴، ط ۱، ص ۱۷۳ و ۱۸۹) و یابه دو نکته ۶۶۳ و

«و فی الصغری تحوله» مراد از تحوّل، تطور است «من عالم الشهادة إلى عالم الغیب». «فكما أنّ وجود التعینات الخلقیة إنما هو بالتجلیات الإلهیة فی مراتب الکثرة» این کثرات تجلیات الهی و آیات و کلمات و فعل حقند، چنان که تعینات کلیه نظیر آسمان و فلک و ملک نیز چنین هستند. پس انسان بیدار شده و قیامت قیام کرده صعوداً می بیند که سلطان عزت همه را در برگرفته و وحدت همه را پوشانده است. پس ظهور کثرات با تجلیات الهی است که فعل حقند، و زوال کثرات در حرکت صعودی انسان و عروج وی می باشد. پس همان گونه که وجود تعینات چنین است «کذلك زوالها بالتجلیات الذاتیة فی مراتب الوحدة»؛ یعنی در عروج نیز همانند صعود است.

در دروس قبل جمله «بل هو الذي يظهر بتجليه و تحوله...» موجود بود اکنون، متفرع بر آن جمله «فالماهیات صور کمالاته و مظاهر أسمائه و صفاته» را آورده است. مرحوم آخوند عبارات قیصری را خلاصه کرده و مقداری از عبارات را حذف و ترتیب آن را دگرگون کرده، والا عبارات قیصری منسجم بوده است. در هر صورت این جمله که «ماهیات صور کمالات حقند» جمله زیبایی است، و آن توهم عده ای که ماهیات را عدم محض و اعتباری نیش غولی گرفتند صحیح نیست؛ زیرا ماهیات و اعیان ثابت مظاهر کثرت و صور علمی و قوالب وجودات هستند. خواص گوناگون و اسامی مختلف از ماهیات است. مراد از اعتباری بودن آن است که ماهیت و وجود دو اصل جدا نیستند، تا از انضمام آنها اشیا به وجود آمده باشند، بلکه ماهیت در خارج عین وجود است و از حدود آن انتزاع می شود. پس ماهیات صور کمالات و مظاهر اسما و صفات الهی اند.

«ظهرت أولاً فی العلم ثم فی العین». فیض اقدس وجود علمی ماهیات و صقع علمی حق تعالی است. و صور علمی بعد از ذات هستند، مراد از این بعدیت، بعدیت

رتبی است. آن گاه بعد از ظهور فیض اقدس و ماهیات در رتبه علم حق تعالی در خارج به فیض مقدس تحقق یافتند.

«و كثرة الأسماء و تعدد الصفات غیر قاذحة فی وحدته الحقیقیة و کمالاته السرمدیة كما سیجیء بیانہ إن شاء الله تعالی».

هر قومی برای خود اصطلاحی دارد، محدث در اصطلاح خود حدیث معنعن دارد، صحیح نیست که به وی گفته شود: معنعن چه صیغه‌ای است، وی از «حدیثی فلان عن فلان عن فلان» دو حرف جر «عن» را در کنار هم قرار داد و از آن حدیث «معنعن» درست کرد، و یا در اصطلاح خود به حدیثی «مسلسل» می‌گوید، و یا به روایتی «مقبوله» می‌گوید و یا «بلغ سماعاً»، «بلغ عرضاً»، «بلغ قبلاً» هر کدام اصطلاحاتی در علم حدیث است. پس با اصطلاحات مردم نباید جنگید. عرفان نیز در فن خود اصطلاحاتی دارند. در آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» کلمه «وجه الله» تعبیر از فیض آن سویی است، این وجه به واسطه کثرات پوشیده شده است. نامحرمان از این کثرت عبور نمی‌کنند و وجه الله را نمی‌یابند؛ زیرا هنوز به مقام توحید نرسیده‌اند. از این معنا به «زلف» در اشعار ایشان آمده است. ابوسعید ابوالخیر فرمود:

دی شانه زد آن ماه خم گیسو را      بر چهره نهاد زلف عنبربو را

پوشید بدین حیلہ رخ نیکو را      تا هر که نه محرم نشناسد او را

غزل معروف جناب امام خمینی، رضوان الله تعالی علیه، این است: من به خال لبث ای دوست گرفتار شدم.

چون رخ، وجه است و خال مقام وحدت، و خال بر وجه قرار می‌گیرد، بهتر بود بفرماید: من به خال رخت ای دوست گرفتار شدم.

حافظ می‌فرماید:

زلف آشفته او موجب جمعیت ماست

چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

این مزاحم با کثرت فعل و عوالم، دلیل بر عظمت و سلطنت اوست، پس وجود صمدی است و دلیل بر غیرمتناهی بودن اوست، نه این که عقل را محدود کند؛ زیرا عقل از این کثرات غیرمتناهی و اسما و صفات بی شمار به سلطان وحدت و عزت و عظمت وجود پی می برد و می گوید: «یا علی یا عظیم». بنابراین کثرت صفات و اسما در وحدت حقیقیه و کمالات سرمدی وی ضربه ای نمی زند.

تذکراتی در پایان این منهج دارم:

۱. درباره «و لیس امرأ اعتباریاً، كما يقوله الظالمون» به نکته ۶۲۸ هزار و یک نکته مراجعه کنید.

۲. درباره «و هو عینها» عده ای هیاو کرده و دست به قلم کرده و آن را شرک دانستند و گفتند: موجودات متأصلند و حدیث بنا و بنا صحیح است «هو معکم» و فی أنفسکم» صحیح نیست. پس اگر امر دایر شود بین امثال بنده و جناب عالی و بین امثال خواجه نصیر طوسی، شنیدن حرف چه کسی اولی است؟! جناب حاجی در حاشیه ای مطلبی را از رساله تذکره آغاز و انجام خواجه نقل کردند، که من با مراجعه به چاپی آن جمله مزبور را نیافتم، تا این که به نسخه ای برخورددم و دیدم حدود یک صفحه از خطبه رساله را برداشتند در آن رساله این جمله است: «سپاس آفریدگاری را که آغاز همه از اوست و انجام همه بدوست، بلکه خود همه اوست». چون با سلیقه به اصطلاح مصحح موافق نبود، آن را برداشت، در حالی که، یا کتاب مردم را چاپ نکنید و یا امانت را حفظ کنید. مثله کردن کتاب روانیست. جناب ابن شهر آشوب در قرن پنجم در اول کتاب مناقب خود از روایت می نالد<sup>۱</sup> به این که «هر بلایی سر روایات ما آمده از روایت ماست». راوی به اندازه فکر خود کلمه ای را برداشته و یا تغییر داده است. چون محدث است باید نقل کند، اما کم و زیاد کردن احادیث صحیح نیست. مخصوصاً اگر محدثی وارد تحقیق شود، علم دچار گرفتاری می شود و چه خوب است هر

۱. ری: هزار و یک کلمه، کلمه ۷۱.

کس کار خویش را دنبال کند. دربارهٔ «بل هو عینها» روایاتی از معصومان علیهم السلام موجود است:

۱. عن النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، في جواب أسئلة جاثليق في حديث طويل؛ قال: فأخبر عن الله، عز وجل أين هو؟ فقال عليه السلام: هو هاهنا و هاهنا و فوق و تحت، و محيط بنا و معنا:

۲. خطبة نخست نهج البلاغه: مع كل شيء لا بمقارنة، و غير كل شيء لا بمزايلة.

۳. خطبة ۱۸۴ نهج البلاغه: ليس في الأشياء بوالج، و لا عنها بخارج.

۴. خطبة ۱۵۰ نهج البلاغه: و البائن لا يتراخي مسافة، بأن من الأشياء بالقهر لها و القدرة عليها، و بانت الأشياء منه بالخضوع و الرجوع إليه.

۵. خطبة ۱۹۳ از نهج البلاغه: إنه بكل مكان، و في كل حين و أوان، و مع كل إنسان و جان.

۶. خطبة ۱۷۷ نهج البلاغه: قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها غير مبائن.

۷. خطبة ۱۷۷ نهج البلاغه: توحيده تميزه عن خلقه، و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة.

۸. خطبة ۱۴۹ نهج البلاغه: سبق في العلو فلا شيء أعلى منه، و قرب في الدنو فلا شيء أقرب منه، فلا استعلاؤه باعده عن شيء من خلقه، و لا قرب به ساواهم في المكان به.

۹. خطبة ۶۳ نهج البلاغه: لم يحلل فيها فيقال: هو فيها كائن، و لم ينأ عنها فيقال هو منها بائن (و نیز در کافی معرب، ج ۱، ص ۱۰۴ و بحار الانوار، ط ۱، ج ۲، باب جوامع التوحيد، ص ۲۰۰).

۱۰. و قال عليه السلام: هو في الأشياء كلها غير متمازج بها، و لا بائن منها (کافی، معرب، ج ۱، ص ۱۰۷، و بحار الانوار، ط ۱، ج ۲، ص ۲۰۱، ط ۱).

۱۱. و قال ﷺ: لا حجاب بينه وبين خلقه غير خلقه (بحار الانوار، ط ۱، ج ۲، ص ۲۰۱).

۱۲. و قال ﷺ: وهو حياة كل شيء ونور كل شيء (كافي معرب، ج ۱، ص ۱۰۰).

۱۳. و قال ﷺ: داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء (كافي معرب، ج ۱، كتاب توحيد، باب «إنه لا يعرف إلا به» ص ۶۷).

۱۴. و قال ﷺ: فارق الأشياء لا على اختلاف الأماكن، وتمكن منها لا عن الممازجة (بحار الانوار، ط ۱، ج ۲، ص ۱۸۶).

۱۵. و مثل آن در دعای اول ماه رجب الأصب: یا من بان من الأشياء، وبانت الأشياء منه بقره لها و خضوعها له (اقبال سید بن طاووس، ط ۱، ص ۶۴۱).

۱۶. و قال ﷺ: هو في الأشياء كلها غير متمازج بها ولا بانن عنها (بحار الانوار، ط ۱، ج ۲، ص ۲۰۱، و کافي معرب، ج ۱، کتاب توحيد، ص ۱۰۷).

۱۷. و قال ﷺ: باطن لا بمزايلة، مبائن لا بمسافة (بحار الانوار، ط ۱، ج ۲، باب جوامع توحيد، ص ۱۹۶). (این بود روایاتی که جناب استاد در حواشی اسفار آورده است «مقرر»).

پس جدایی وی از اشیا همانند جدایی شیء و شیء نیست، بلکه جدایی شیء و فیء است. خلاصه ما برای بیان این همراهی و این جدایی لفظ نداریم و قامت الفاظ از بیان این معانی بلند کوتاه است. فارابی از تنگی الفاظ عذر می خواهد و می گوید: چون الفاظ از این جا برخاسته اند، نمی توانند قوالب معانی وسیع آن جایی باشند.

معانی هرگز اندر حرف ناید      که بحر قلزم اندر ظرف ناید

آن گاه از خود می پرسد: آیا اگر الفاظ را نا کافی می دانیم می توان الفاظی وضع کرد که مطابق آنها باشد؟ در پاسخ فرمود: باز الفاظ از این دهن و از این محدود برخاسته و

از حروف تهجی تشکیل و ترکیب یافته و علایم و امارات است. پس موحد باید بداند که خداست دارد خدایی می‌کند و در عین حال ﴿عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ و ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾. پس باید موحد با دو چشم هر دو جانب وحدت و کثرت را بنگرد. اکنون دو گام و دو منهج را پشت سر گذاشتیم گام سوم از این نشأ به نشأ دیگری می‌گذاریم و به عالم ماورای طبیعت و وجود ذهنی می‌رویم.



## في الوجود الذهني

في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود غير هذا المشهود و ما ينوط به، وفيه  
فصول:

در این منهج پنج فصل موجود است که هر یک از فصول پنج کتاب و رساله است و  
مباحثی شریف و سنگین در آن پیاده شده است. بحث وجود ذهنی شعبه‌ای از مباحث  
علم است. مباحث علم در این کتاب به طور پراکنده بحث شده است، بخشی از  
مباحث آن در مرحله دهم، اتحاد عاقل به معقول بحث شده است، خیلی از آنها در  
الهیات عنوان می‌شود. ما این مطالب را جمع‌آوری کرده و هنوز موفق به تنظیم آنها  
نشده‌ایم.

علمای ظاهر و قشری حق ندارند در مبحث علم وارد شوند لذا فرمود:  
«خلافاً لشرذمة من الظاهريين»؛ زیرا به اشتباهاتی فاحش مبتلا می‌شوند،  
چنان که فخر رازی و پیروان وی علم را تحت «مقولة اضافة» بردند، در این  
صورت بحث از وجود ذهنی بی‌معناست. فخر رازی مردی با اطلاعاتی وسیع  
بود؛ اما استقامت فکری نداشت؛ در جایی قائل به عدم اضافه بودن علم  
شد و در شرح اشارات علم را اضافه می‌داند. تلون در کلمات وی فراوان

است؛ اما خواجه بسیار استقامت در فکر دارد. یکی از اساتید ما، رضوان الله علیه، می فرمود: برخی از دهن ها به جناب شیخ بهائی، ابوالفضائل، طعن زدند که ایشان مجتهد نبود؛ زیرا شیخ بهائی بر یک رأی ثابت بود و تحوّل رأی نداشت؛ زیرا مجتهد باید تحوّل فکری داشته باشد، در حالی که این ثبات رأی دلیل بر ثبوت و تعمق و تبخّرش بود و جای طعن نیست، بلکه جای تقدیر و مدح است. خواجه نیز از ثبات رأی فراوان برخوردار است. جناب آخوند در مبحث نفس از خواجه و کتاب تذکرة آغاز و انجام وی نقل می کند. استقامت در نظر وی در حدّ عالی است. این مرد بیشتر فنون را می دانست و در هر فنی مرد یک فن بوده است. در هر صورت بحث وجود ذهنی از شعب بحث علم است؛ زیرا وقتی می خواهیم علم را تقسیم کنیم چنین می گوئیم: «العلم إما تصور، وإما تصدیق». این تقسیم مربوط به علم فکری و ارتسامی است؛ اما علم حضوری در آن داخل نیست؛ زیرا علم کلی و صور کلی، تصور و یا تصدیقند؛ اما در علم حضوری ذات خود شیء مورد مشاهده است. شخص و حقیقت واحده شخصیه به علم حضوری ادراک می شود و شخص، کلی نیست، بلکه جزئی است. علم مجرد قائم به ذات، به خود عین خود اوست، پس این علم نیز شخصی و جزئی است پس معنای کلی در مقسم علم به تصور و تصدیق تقسیم می شود و علم شخصی و حضوری تخصصاً خارج است. اکنون بحث ما در اتحاد مدرک و مدّرك و ادراک است، به همین دلیل است که علم نفس را سعه وجودی می دهد و شرح صدر می نماید، و نورانی و ملکوتی می کند، و با همین علم تصرف در ماده کاینات می نماید و آن سویی می شود، قدرت و قوت پیدا می کند. کجا عرض با موضوع خود چنین کاری می تواند بنماید. پس صور علمیه نمی توانند عرض باشند. خلاصه مطالب فوق این که،

۱. وجود ذهنی از شعب مبحث علم است.

۲. مقسم تصور و تصدیق علم حصولی است و نه علم حضوری.

۳. علم حضوری به تعبیر مشاء با مبنای ما تفاوت دارد؛ زیرا در این کتاب این معنا

سبز می شود و به دل می نشیند که مطلقاً علم، حضوری می شود، حتی علم به محسوسات نیز حضوری می گردد.

در همین بحث به این نکته نیز می پردازیم که چگونه نفس مظهر و یا مظهر صور علمی می شود و مراد از وجود ظلی چیست؟ نفس در ابتدا آینه و مظهر صور است و پس از قوت و قدرت مظهر آنها می شود.

جناب قزوینی می فرمود: تا نفس عقل بالملکه است و بالا نیامده و قوی نشده است صور از عالم اله به او افاضه می شود و او مظهر است؛ ولی وقتی قوی شد و توانست خود انشای صور کند و اقتدار یابد و نفسی ایجاد و انشایی گردد، پس صور را انشای می کند و مظهر آنها می شود: «أظهره أي أوجده وأنشأه». در حواشی نسخه های مخطوط فرمودند: تا نفس منفصل از عقل فعال است مظهر است و تا متصل شد مظهر می گردد. مراد از اتصال و انفصال بعداً روشن می شود نه این که اتصال و انفصال عددی مراد باشد، بلکه به کمال و نقص تفاوت دارند. این سخن همان صورت کلیه علم است. ظاهر عبارات مشاء، چنان که در لثالی، منطق منظومه بیان شد و در السنة رایج و دارج است و نمی خواهیم به ایشان انتساب بدهیم و برگردنشان بگذاریم، این است که علم حضوری هم مشمول تعریف علم می شود. ایشان در تعریف مطلق علم<sup>۱</sup> گفتند: علم صورت حاصله لدی النفس است. بنابراین تعریف علم عرض است و این عرض کیفیت نفسانی است؛ زیرا این عرض دو عنوان دارد: از آن جهت که اشیای خارج را حکایت می کند علم به آنهاست و آن

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۷۶.

علم به اشیای خارجی، یعنی صورت آنها در نزد ما حاصل است، علم ما به این صورت چگونه است؟ ایشان می‌فرمایند: علم ما به صورت حاصله حضوری است، پس علم ما به اشیای خارج به حصول صورت آنها لدی النفس است؛ ولی علم ما به این صور علمیه حضوری است و به صورت علمیه دیگر نیست والا تسلسل لازم می‌آید. ایشان در علم به همین اندازه اکتفا کردند؛ اما آیا این مبنا، یعنی عرض بودن و کیف نفسانی بودن علم رواست؟ ما عالم نبودیم و تحصیل کردیم و استاد خدمت کردیم، اندیشیدیم و ریاضت کشیدیم و دارای نور علم و سعه وجودی شدیم، آیا عرض می‌تواند محل و موضوع خود را سعه وجودی بدهد؟

از کلمات بسیار شریف مرحوم استاد رفیعی قزوینی در همین جای اسفار این بود که، عرض را کجا چنین عرضه است که موضوع خودش را توسعه وجودی دهد. سخن شریف و سنگین در اتحاد علم و عالم و معلوم، که همان اتحاد عقل و عاقل و معقول است، فرمایش مرحوم قزوینی است که، تا نفس در مرحله عقل بالملکه است مظهر است و او از این مرتبه به انفصال تعبیر کرده است و تا قوی و منشی شد از آن به اتصال تعبیر فرموده است. الفاظ این بزرگان مختلف است؛ ولی معانی آنها یکی است.

### فصل اول: اثبات الوجود الذهنی

#### فصل ۱: فی اثبات الوجود الذهنی و الظهور الظلی<sup>۱</sup>

گفته آمد که نفس قبل از مقام فنا و اتصال با عقل فعال، حقایقی از عالم قدس حکیم به او افاضه می‌شود، پس مظهر آن می‌گردد و پس از ارتقای وجودی و پیوستن به عالم امر حکیم و قوت نفسانی، خلاق صور و موجد

و منشی آنها می‌گردد و البته در این مظهر بودن اذن الله فعلی را داراست، خواه توجه و شعور به آن داشته باشد و خواه غافل باشد ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾<sup>۱</sup> و در این کتاب به خواست خدا همه این مطالب روشن می‌شود و در واقع این کتاب، تفسیر انفسی منطق وحی است. در هر صورت در این منهج از نشأ ظاهر به نشأ باطن و از دنیا به آخرت سفر می‌کنیم، پس نشأ دیگری است لذا فرمود: «فی الإشارة إلى نشأة أخرى» نشأ ذهن ماورای طبیعت است، عالم شهادت احکامی دارد؛ شجر موجود در عالم ماده دارای احکامی است، اکنون اگر همین شجر به نشأ ذهنی، که ماورای نشأ شهادت است، پسا بگذارد و نیز در عالم خواب و در عالم خیال و در عالم بیداری و امثال آن وارد شود، دارای احکامی دیگر می‌شود. آن هنگام که نفس از پنجره حواس با عالم ماده مرتبط می‌گردد و به وزان خارج شجری را انشا می‌کرد تا زمانی که بدون کمک حواس نفس در صقع خویش به مشاهده صور می‌پردازد در این کتاب مورد بحث و کاوش قرار می‌گیرد و چگونگی کمک حواس برای انشای این صور و اعداد آنها برای ارتباط نفس با خارج در این جا مورد بحث است. پس «هذا المشهود» عالم شهادت است «و ما ينوط به» مباحث حول و حوش آنهاست و «فصل ۱» در اثبات وجود ذهنی است. «فی إثبات الوجود الذهني و الظهور الظلي». وجود عینی خارجی همین وجود شجر است که نفس به واسطه قوه بصر خویش با او مرتبط می‌شود و به وزان وی در خود شجری انشا می‌کند و این شجر در صقع نفس قرار می‌گیرد. این شجر موجود در صقع نفس ظهور ظلی آن شجر خارج است. و نیز مراد از معلوم بالذات، همین شجر ذهنی است و معلوم بالعرض معلوم خارج از ذات من است که به واسطه این معلوم بالذات به

آن مرتبط می‌شوم پس درخت موجود در خارج معلوم بالذات است. پس اگر این درخت موجود در خارج سوخته و از بین رود اما معلوم بالذات من، که صورت همان درخت خارج است و مخلوق و منشأ نفس من است، هرگز از بین نمی‌رود و زوال نمی‌پذیرد. مراد از معلوم بالعرض هر درخت موجود در خارج نیست، بلکه آن درختی که با او مرتبط شده و از او صورتی در خود داریم، معلوم بالعرض ما شده است. لذا زید با این که مدرک و شاعر است، ولی نباید گفت فلان کلمه موجود در عالم معلوم بالعرض است مگر آن که زید با آن متصل شده و به وسیله مدارک خویش از آن صورتی در ذهن خود داشته باشد.

«قد اتفقت السنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين» ساحل پیمایان نتوانستند مسأله علم را حل کنند و قائل شدند که علم اضافه به خارج است. آنان متوجه وجود ظنی آن نشدند و کتاب وجود خویش را فهمیده، ورق نزدند و نتوانستند آن را هضم کنند و چون مواجه با اشکالات شدند و در حل آن درماندند، لذا از اصل، منکر وجود ذهنی شدند و علم را اضافه نفس به خارج دانستند. اشیا در خارج به اوصاف خویشند و انسان با دوربینی، مثل چشم با آنها ارتباط پیدا می‌کند. و ما قبلاً بیان کردیم که ایشان اشرف اوصاف انسانی و اکمل اوصاف وجودی را از اضعف مقولات قرار دادند.

«على أن للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس، وجوداً و ظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الظاهر» اسم «إن»، «وجوداً و ظهوراً» و «للاشياء» خبر آن است. «اتفقت على أن...»، یعنی «على أن» مفعول «اتفقت» است. اسم فیاض ماورای طبیعت در کنار است و از آن علم افاضه می‌شود. مفيض، عقل فعال و به عبارت اهل شرع جبرئیل است. و بعدها خواهیم گفت که مراد از کثرت ملائکه به اسامی جبرائیل

و می‌کائیل و اسرافیل، سلام الله علیهم اجمعین، چیست؟ اگر نفس اتصال پیدا نکند مظهر است و بعد از اتصال و قوت نفس، مظهر است. لذا این فرمایش مرحوم آخوند براءت استهلالی از مباحث این علم است. البته فرمایش مشایخ در این بود که نفس در ابتدا مظهر و بعد از آن مظهر می‌شود و این سخن آنها را تخطئه نمی‌کنم؛ ولی به نظر می‌رسد که مرحوم آخوند، ابتدا نظر مشا را به مظهریت عنوان فرمود، بعد با «بل» از آن اضراب و نظر خویش را بیان کرده به این که نفس «مظهر» است؛ یعنی نفس فاعل و منشی است و انشای صور می‌نماید. پس این مقدمات و معدمات را مرحوم آخوند انکار نمی‌کند و لذا اگر پنجره حواس نباشد نفس نمی‌تواند صور اشیای خارج را در خود انشا کند و نفس تا ضعیف است باید به وسیله این معدمات به صور اشیا برسد و آن گاه که قوی شد، خود خلاق صور و معانی می‌شود و به اعداد این معدمات نیازی ندارد. پس عدول وی از مظهر به مظهر به این جهت است. لذا فرمود: «مظهره بل مظهره المدارك العقلية و المشاعر الحسية»<sup>۱</sup>.

### تمهید

مراد از «ستعلم بالبرهان» مبحث جعل در مرحله سوم اسفاد است. در آنجا روشن می‌شود که وجود مجعول است و الحمد لله، شما هم آن را می‌دانید

۱. استاد در حاشیه اسفاد فرمود: شاید مظهریت نفس برای صور عقلیه باشد و مظهریت آن برای معلومات حسی باشد و نیز از تعلیقه خطی در بیان مظهر و مظهر چنین نقل فرمود: بدان که مدارک عقلی و مشاعر حسی دارای دو اعتبارند؛ پس به اعتبار این که آن دو صور را از اشیای موجود در خارج انتزاع می‌کنند، مظهرند و به اعتبار این که محل صورند مظهرند، نفس به اعتبار اول فاعل است و به اعتبار دوم متفعل است. آن گاه در نقد آن فرمود: این تعلیقه مناسب با مذهب مشاست و نه با مذهب مصنف، چنانکه بر کسانی که به مذهب مشا و آخوند آشنا هستند روشن است. «مقرر».

ولذا فرمود: «كاد أن تكون المذعنين له» شما هم به دست آوردید که وجود  
 مجعول است و ماهیت نمی تواند مجعول باشد؛ زیرا ماهیت حدود وجود  
 است، وقتی وجود جعل شد، دارای حد می شود، به این حد ماهیت می گویند،  
 پس ماهیت متفرع بر وجود است به علاوه بین جاعل و مجعول باید مناسبت  
 باشد؛ مجعول باید آیت جاعل باشد. و دانستیم که ماهیات وجه ربط نیستند،  
 بلکه «مثار کثرت» هستند و تنها وجودات آیات حقند پس وجود مجعول  
 است و حدّ وجود مجعول بالعرض است «مِنْ أَنْ أَثَرُ الْفَاعِلِ وَ مَا يَتَرْتَّبُ  
 عَلَيْهِ أَوَّلًا وَ بِالذَّاتِ لَيْسَ إِلَّا نَحْوًا مِنْ أَنْحَاءِ وَ جُودِ الشَّيْءِ» «مِنْ» در چاپ  
 سابق ندارد، ولی «مِنْ» بیان «ما» در «ما قد نبهناك» است، و تنبیه همین است  
 و مطلب مبرهن در باب جعل نیز این است که، اثر فاعل و مجعول بالذات  
 باید وجود باشد و نمی تواند ماهیت مجعول باشد لذا فرمود: «لا ماهيته؛  
 لاستغنائها عن الجعل و التحصيل و الفعل و التكميل». ماهیت مجعول نیست؛  
 زیرا مستغنی از جعل است و چون تعبیر به استغنا به غنی نسبت به فقیر  
 گفته می شود نه بر عکس، و ماهیت به این معنا غنی نیست لذا از این تعبیر  
 عذرخواست و فرمود: «لا لوجوبها و شدّة فعليتها، بل لفرط نقصانها و بطونها  
 و غاية ضعفها و کمونها». این که گفته شد که مستغنی است نه این که خیلی  
 غنی است، بلکه از بس ضعیف است جعل نمی تواند به آن تعلق گیرد و چون  
 بطون و کمون دارد، دون جعل است؛ زیرا ماهیت از جنس و فصل تشکیل  
 یافته و جنس و فصل موطنی جز ذهن ندارند، لذا باطنند. لذا مرحوم قزوینی فرمود:  
 ماهیت در خانه و ظرف خویش، یعنی در ظرف ذهن یک زرق و برق و نمودی دارد، و  
 وقتی از موطن و خانه خویش به در آمد خفی و پیچیده و پوشیده تر می شود. پس مراد  
 از «بطونها» همین است.

«و الوجود قد مرّت الإشارة إلى أنه ممّا يتفاوت شدّة و ضعفاً».

مطلب دوم: در مقدمه نخستین دانستیم که وجود را مراتب است؛ توضیح این که در منظومه حاجی، رحمه الله، فرمود:

للشيء غير الكون في الأعيان      كون بنفسه لدى الأذهان<sup>۱</sup>

مرحوم حاجی «شیء» را به ماهیت تفسیر کرد؛ یعنی ماهیت غیر از وجود عینی وجود ذهنی نیز دارد. ماهیت در خارج دارای آثار فراوان است، علاوه بر این وجود، در ذهن خواه در بیداری و خواه در عوالم بالاتر از خواب و امثال آنها وجود دیگری دارد، اگر در بیداری این درخت آثار فراوانی دارد، ذهن با تماس با آن صورتی در خود انشای می‌کند که این صورت در صقع خود ذهن موجود بوده و مطابق آن خارج است، پس این وجود ظلی ذهنی «كون بنفسه لدى الأذهان» است. و این شجر ذهنی دارای همان تعریف شجر خارجی است، جز آن که وجود درخت در خارج قوت بیشتری داشته و وجود آن در ذهن آثار وجود خارجی را ندارد و آثار دیگری دارد. پس تعریف و ماهیت درخت بر این درخت ذهنی بار است، پس مراتب وجودات متفاوت است، چنان که بر افراد انسان این تعریف: «النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» صادق است و حیوان ناطق بر آنها صدق می‌آید، و این صدق هم علی السویه و به طور توافقی است پس اگر ماهیت انسان بر همه به طور مساوی صادق است و همه آنها متفق در یک حقیقت نوعی هستند؛ ولی با این اوصاف افراد انسان در وجودات با همدیگر تفاوت دارند، یکی فرد جاهل، فرد دیگر عالم و فرد دیگر اعلم از وی می‌باشد و قدرت و مئنه اجتهاد در وی موجود است، پس شدت و ضعف در وجودات آنها می‌آید؛ اما ماهیت بر همه به طور مساوی صادق است.

پس بر حاجی، رحمه الله، اعتراض نشود که، این وجود ذهنی کجا همان

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۲۱.

خارجی است، در حالی که در خارج این آتش می سوزاند و چنان آثار فراوان بر وی بار است ولی در ذهن چنین آثاری ندارد؟ جواب آن است که، دو وجود با همدیگر تفاوت دارند؛ ولی ماهیت آنها یکسان است، پس یک ماده دو نحوه وجود دارد: «کون بنفسه لدى الأذهان». تنوین در «کون» تنوین نکره است؛ یعنی نحوه‌ای دیگر از وجود در اذهان دارد. پس ماهیت در ذهن و در خارج محفوظ است. «و الوجود قد مرّت الإشارة إلى أنه ممّا يتفاوت شدّة و ضعفاً و کمالاً و نقصاً» وجودات در خارج و در ذهن با همدیگر تفاوت دارند و وجود دارای مراتب است. همه انسان‌ها از جمله نوابغ دهر مثل فارابی‌ها و بوعلی‌ها را در کنار حضرت خاتم صلی الله علیه و آله بنشانید مهر امی بودن طبق آیه شریفه بر آنها زده شده است:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾. پس مراتب وجود در انسان‌ها تفاوت دارد، گرچه معنای انسان در همه یکسان است.

«و كلما كان الوجود أقوى و أكمل كانت الآثار المترتبة عليه أكثر» در این جا به ماهیت و صدق آمدن بر افراد کاری نداشته باشید، بلکه وجود در هر مرتبه قوی‌تر باشد آثار بار شده بر آن قوی‌تر است؛ «إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر»؛ زیرا وجود ذاتاً دارای اثر است.

اکنون از مطالب گذشته نتیجه می‌گیرد و می‌فرماید: «فقد تكون لماهیة واحدة و مفهوم واحد أنحاء من الوجود و الظهور و أطوار من الكون و الحصول بعضها أقوى من بعض» وجود خارجی، که برخی از انحای وجود است، از وجود ذهنی قوی‌تر است «و یترتب علی بعضها من الآثار و الخواصّ ما لا یترتب علی غیره» آتش عینی و خارجی می‌سوزاند؛ ولی وجود ذهنی این آثار را ندارد، در حالی که ماهیت هم بر آتش ذهنی و هم بر آتش خارجی به طور یکسان صادق است. «كما أن الجوهر معنی واحد و ماهیة واحدة

یوجد تارة مستقلاً بنفسه و مفارقاً عن المادّة، متبرّأً عن الكون و الفساد و التغيّر فعلاً ثابتاً على مراتبها؛ جوهر ماهیت است؛ مثل انسان که بر افراد خویش به طور مساوی حمل می شود و تشکیک در آن راه ندارد، جمله «این جوهر و ان جوهر تر است» صحیح نیست. بله، وجود این انسان از وجود آن فرد از انسان قوی تر است.

جوهری که متقل به خود و مفارق از ماده باشد مفارقات از عقول و نفوسند. این مفارقات کون و فساد نمی پذیرند؛ زیرا کون و فساد ویژه ماده و امور مادی است؛ ولی آنها فسادپذیر نیستند و صمد و پرنده. مراتب عقول عبارتند از: عقل اول تا قوای مدبره عالم شهادت مطلقه. «و یوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادّة، مقترناً بها، منفعلاً عن غیره، متحرّكاً و ساکناً و کائناً و فاسداً كالصور النوعیة على طبقاتها في الضعف و الفقر» شجر و حجر مقترن به ماده اند و از محیط رنگ می گیرند، آب، هوا می شود و تقسیم و تجزیه می گردد، تحرک و سکون و کون و فساد می پذیرند. «فیوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من ذینک الصنفین حیث لا یكون فاعلاً و لا منفعلاً، و لا ثابتاً و لا متحرّكاً، و لا ساکناً، كالصور التي یتوهمها الإنسان من حیث کونها كذلك» پس بعد از وجودات مجرد و مادی اکنون نوبت به صنفی دیگر از وجود می رسد و آن وجود ذهنی است که اضعف از آن سنخ وجود می باشد. مراد از «یتوهمها» خلق به توهم است. انسان به همت انشا صور می کند، و خلاقیت دارد.

درباره «من حیث کونها كذلك» نیز دقت کنید «من حیث» اهمیت دارد؛ زیرا نشان دهنده عنوان وجود ذهنی است؛ یعنی «من حیث لا یكون فاعلاً و لا منفعلاً و لا ثابتاً و لا متحرّكاً».<sup>۱</sup>

۱. جناب استاد در حاشیه فرمود: یعنی صوری که انسان توهم می کند از آن حیث که در قبال آن دو صنف است و از

## مقدمه دوم\*

برای ردّ کسانی که وجود ذهنی را به واسطه ناتوانی در رد شبهات منکر شدند و علم را از مقوله اضافه دانستند دو مقدمه فراهم کرد. این دو مقدمه مدخلی برای اثبات مدّعا و برای تفهیم مدّعاست. ابتدا مقدمات مزبور به ایشان می‌فهمانند که گوهر انسان چیست و حصول صورت علمیه در نفس به نحوه حلول نیست و وجود ماهیت در خارج و ذهن تفاوت می‌کند، ولی ماهیت ثابت است و جنس و فصل آن در ذهن و خارج یکی است. اما وجود در مراتب مختلف تفاوت به شدت و ضعف پیدا می‌کند، یک ماهیت تا از موطن علمی حق به شهادت مطلق برسد دارای وجودات فراوان می‌شود «يَذْبُرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» و از آسمان اعیان ثابته تا صور علمیه گرفته تا به ارض عالم شهادت برسد آسمان‌ها گذرانده و طی کرده است؛ ولی در تقرر علمی در موطن حق تعالی ماهیت معنایش همان است که در عالم شهادت است و همان معنایی را که در عالم عقول دارد و در عالم نفوس از نفس کلیه تا مادون وی از نفوس فلکی و عالم مثال منفصل و شهادت مطلقه، که تفصیل عالم مثال منفصل است، ماهیت متحمل یک معناست، چنان که از قوس نزول وقتی به طرف قوس صعود طی مسیر می‌کند نیز همان مراحل و مسیر را این بار از طرف عالم شهادت مطلقه به سوی موطن علمی حق سیر می‌کند. در همه، این ماهیت یک معنا دارد و تنها وجود متفاوت می‌شود. و همین که از نشأه شهادت به نشأه ذهنی رسیدیم و به منامات و صور منامیه ارتقا پیدا کرد، از نشأه شهادت به باطن آن سفر نموده و از ظهور به بطون و از دنیا به

→ خارج حکایت می‌کند، وجود ذهنی است و از آن حیث که این صور با نفس به اتحاد مدّرك با مدّرك متحدند جواهر مجرد خارجی ماورای طبیعت و ماده‌اند و ذهنی نیستند. پس وجود ذهنی بودن این صور در قبال نفس ملحوظ بشرط لا است و این که صور علمی هستند عین نفس بوده و از جواهر خارجی می‌باشند «مقرر».

آخرت می‌رود و با چشم سر دیده نمی‌شود. لذا از جهت وجود و تحقق نیز با عالم ماده تفاوت دارد از این رو آن که باید مدتی طولانی را در عالم ماده برای سفر به حج و آوردن مناسک از عمره و عرفات و منی و رمی جمرات و طواف حج صرف می‌کرد، در عالم خواب به ساعتی و یا بالاتر از آن از شب تا صبح همه آنها را به تفصیل در خواب می‌بیند. و مدتی کم را برای آن صرف می‌کند. پس احکام این جا با آن جا چه مقدار تفاوت دارد؛ ولی ماهیات یکی است. و اگر از عالم رؤیا به عالم خیال منفصل بروید یک روز آن خمسين ألف سنه است؛ زیرا وقتی از آن فشرده‌گی و متن و جمع بودن به عالم ماده آمد مفصل و گسترده می‌شود. ولی ماهیت در همه این عوالم محفوظ است و انحراف و انحراف آن گوناگون می‌باشد و لذا شرط عقل نیست که این جا را اصل قرار دهیم، تنها کسانی که به دیار مرسلات سفر نکرده‌اند و قدمی برنداشته‌اند تلاش دارند این جا را اصل قرار دهند و هر چه را که شنیدند و خواندند و آنچه را از ماورای طبیعت است در قالب این عالم بریزند؛ مثلاً نفخ در این جالب و لُپ می‌خواهد؛ ولی نفخ در ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ چنین نیست، ید دارای کف و انگشتان و ناخن است؛ اما همه جا ید چنین نیست ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ و این بسط مادی نمی‌باشد. پس اصل آن جاست و این جا ظل و آیت و نشانه است و هر کسی به قدر همت خود از این روزان به واسطه چشم عقل خود واقع را بنگرد و ببیند آن جا اصل و این جا فرعند، و به تعبیر قدما، که به رمز از این جا به صنم تعبیر کردند و لذا فرمودند: حکمت انسان را به جایی می‌رساند که انسان عالمی عقلی مضاهی و مشابه عالم عینی می‌گردد: «صَيَّرُوا الْإِنْسَانَ عَالِمًا عَقْلِيًّا مُضَاهِيًا لِلْعَالَمِ الْعَيْنِيِّ».

هر آن کس ز حکمت برد توشه‌ای      جهانی است افشاده در گوشه‌ای  
پس آن عده که وجود ذهنی را انکار کرده‌اند توجه به سعه وجودی انسان و خلاقیت و ایجاد نفس و قیام فعل به فاعل، در این که این قیام حلول نیست، نداشته‌اند. این پنج فصل در این باره به طور مستوفی سخن می‌گوید.

در مقدمه دوم می‌گوییم که، نفس از مظهریت به مظهر و موجد بودن می‌رسد و این صور علمیه را به واسطه قوای حاسه مثل باصره و سامعه و لامسه، که پنجره به عالم شهادت مطلقه هستند، انشا می‌کند. ابتدا که به راه نیفتاده مظهر و بعد مظهر می‌شود. در خلق و انشای مادی نیاز به وضع و محاذات و التصاق و وسایل است؛ یعنی داس و چکش و دیگر وسایل و آلات و ابزار و دست و پا می‌خواهد؛ اما در ماورای زمان و مکان و در عالم مجردات، نیازی به این ابزار نیست، لذا در مکان خود نشسته دریا را تصرف کرده می‌شکافد و در مکان خود ایستاده فلان کوكب (قمر) را می‌شکافد و تصرف می‌نماید و یا خبر غیبی به کسی می‌دهد؛ چون مجرد و ماورای زمان است و نفس قدسی و ربوبی وی در آنی طی الارض کرده و از یمین و یسار و جهات مختلف و از آینده و گذشته، که همانند نقطه‌ای برای وی درآمده به یک‌سان خبر می‌دهد و آینده برای وی همانند گذشته روشن است؛ هر تاریخ و هر واقعه‌ای را می‌خواند، در حالی که در خارج و عالم شهادت مطلقه از این خبرها نیست. انسان کامل در هر مرحله از وجود قرار گرفته به قلب خویش نظر می‌کند و هوو آنچه را در خارج پیاده شده و یا می‌شود، می‌خواند، آن چنان واقعه نوح علیه السلام را پیاده می‌کند، مثل این که از ابتدا در مراحل ساخت و طوفان و به آب انداختن کشتی با وی همراه بود.

با حضرت ابراهیم و عیسی علیه السلام و دیگر انبیاء نیز چنین است. ایشان بر اثر قدرت و سطوت نفسانی و به دلیل این که نفس ایشان از صقع ربوبی شده است بر زمان و مکان محیط شده و از همه جا خبر می‌دهند و در آنها تصرف می‌نمایند و تصرفات آنها در بیرون از بدن ایشان نیز پیاده می‌شود و در ارتقای وجودی به مرحله‌ای می‌رسد که حضرت فرمود: «أول ما خلق الله نوري» پس در این مقدمه ثانیه گفته می‌شود که انسان ذاتاً و صفاتاً و افعالاً مثال حق سبحانه است و همان گونه که حق تعالی وحدت حقه حقیقه دارد انسان کامل دارای وحدت حقه ظلیه است.

«و الثانية هي أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على

ایجاد صور الأشياء المجردة و المادیة کلمة ایجاد، عبارت دیگری از اظهار است، پس نفس صور اشیاى مجرد و نیز اشیاى مادی را خلق و ایجاد می کند؛ «لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و السطوة این صغری است، کبرای این صغری این است:» و الملكوتیون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها اکنون که از سنخ ملکوت شده قاعده کلی این است که همه ملکوتی ها اقتدار بر ایجاد صور عقلیه دارند، چنان که می توانند صور مادیه را انشا و ایجاد کنند. ابداع از آن صور مجردة است و تکوین در صور مادیه است لذا فرمود: «و تکوین الصور الكونية القائمة بالمواد». پس نفس هم قدرت بر ایجاد و انشا و ابداع صور مجرد و عقلی دارد و هم قدرت بر تکوین صور مادی، لذا معجزات و کرامات و خوارق عادات بر اساس همین قاعده توجیه می شوند؛ زیرا همه آنها واقعیت دارد و دارای علت است و گزافی نیست. پس در این جا نیز سنخیت و علیت و معلولیت حاکم است و گزاف و بدون علت و جهت در نظام هستی کاری صورت نمی گیرد و حتی احکام فرعی و شرعی از حلال و حرام هر کدام بدون علت و جهت نیستند؛ حرام دارای مفسده ای در فعل است و واجب دارای مصلحتی است، خواه انسان به آن سر و علت پی ببرد و خواه به آن نرسد؛ اما در واقع این حرام و حلال معلول مصالح و مفاسدند، پس اگر نفهمید تعبداً از شارع می پذیرد، چنان که در عالم تکوین همه احکام روی مصالح است و گزاف نیست. پس تصرفات اولیا و انبیا باعث کرامت و معجزه اند، لذا برای بیان آن به عامه مردم، باید طوری بیان شوند که مردم آنها را بفهمند، لذا می فرماید: به اذن خدا و به فرمان خدا چنین صورت گرفته است، در حالی که کدام حادثه و واقع است که در نظام عالم به اذن و امر او نیست. پس اذن الله فعلی تکوینی ابداعی در دل هر موجود نهفته است. «لیس المؤثر في الوجود إلا الله». حضرت عیسی علیه السلام مرده زنده می کرد و از گل پرنده می ساخت خدای تعالی چنین از وی نقل کرد: «أَتَى أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ

الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ<sup>۱</sup> مراد از این اذن، اذن قولی نیست، چنان که در محاورات عادی چنین است. پس اسناد فعل به حضرت عیسی<sup>علیه السلام</sup> است؛ ولی به اذن الله فعل از وی صدور یافته، به همین جهت در همه امور خدای تعالی فرمود: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾<sup>۲</sup>. چنین نیست که انسان دارای انانیت و خودبین بتواند در ماده کاینات تصرف کند، پس برای این مرحله فنای فی الله در ذات و صفات و افعال لازم است و تا آن سویی نشود چنین عملی از وی نمی آید. روایت از امام صادق<sup>علیه السلام</sup> در کافی است که آن حضرت فرمود: «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصَالًا بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا»<sup>۳</sup>. پس تا به این مرتبه نرسد نمی توند در ماده کاینات تصرف کند و انانیت مانع است. پس مؤمن بر اثر عروج و شدت انسلاخ از انانیت، فانی شده و اتصال کذایی پیدا می کند به طوری که در ماده کاینات تصرف می کند و در ماورای طبیعت دستی دارد، چنان که در این عالم، و اگر هم از این نشاء بیرون رود، باز دستی در این نشاء دارد و لذا از اصول و امهات عقاید محمدیه<sup>علیه السلام</sup> که در همین کتاب حل می شود «رجعت» است و سر «رجعت» همین است که مؤمن بیرون رفته از این نشاء در این نشاء دستی دارد و وجه اول را وجه دوم کرد و برعکس. بهتر است در طبع های آینده چنین شود. پس «فأجاب عن الأول» در واقع «فأجاب عن الثاني» است. در وجه دوم اشکال این بود: «وجود من حیث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجباً بالذات». در پاسخ می گوید: چنین نیست که اگر چیزی وجود محض بود همه وجودات یکی باشند، بلکه بین وجودات تفاوت هست لذا در این جواب به تشکیک خاصی می پردازد، قبلاً در منطلق ثانی گفته شد که برگشت تشکیک عامی به تواطی است؛ زیرا یک مفهوم واحد بر قوابلی که دارای شدت و ضعفند حمل

۱. آل عمران (۳) آیه ۲۹.

۲. تکویر (۸۱) آیه ۲۹.

۳. کافی (معرب)، ج ۲، ص ۱۳۳.

می شود؛ مثل حمل نور. حاجی فرمود: مآل تشکیک عامی به تواسطی است.<sup>۱</sup> به تشکیک خاصی در اسفار، تشکیک اتفاقی گفته است و آن در عنوان «توضیح و تنبیه» از فصل هفتم منهج اول است که فرمود: «إِنْ إِبْطَاقَ النُّورِ عَلَى الذَّوَاتِ النُّورِيَّةِ بِالتَّشْكِيكِ الْإِتْفَاقِيِّ» و در تعلیقه بیان کردیم: مراد این است که «إِنْ مَا بِهِ الْإِتْفَاقُ عَيْنَ مَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ»؛ زیرا در نسبت به جزء اشهر نسبت می دهیم؛ یعنی در این جمله به کلمه «اتفاق»، که اشهر اجزاست، علامت نسبت «ی» متصل می کنیم.

مراد از ذوات نوری به انوار عرضی نیست، بلکه انوار وجودی مثل واجب و عقول و نفوسند که نور حقیقی اند. در لآلی منظومه فرمود:

بالعَامِ وَ الْخَاصِّ تَشْكِيكُ قِسْمٍ	إِذْ هُوَ مَا فِيهِ التَّفَاوُتُ عِلْمٍ
إِنْ مَا بِهِ التَّفَاوُتُ أَيْضاً غَدَا	فَعِنْدَ ذَا تَشْكِيكِ خَاصِّ بَدَا
مِثْلُ الزَّمَانِ إِنْ مَا بِهِ افْتَرَقَ	مَتَّحِدٌ بِنَفْسٍ مَا بِهِ اتَّفَقَ <sup>۲</sup>

در تفاوت بین دو خط گفته می شود: این خط اطول از آن دیگری است. اطول بودن این خط به چه چیز است؟ به همین خط است و نه به امر دیگری، این تشکیک خاصی است. پس وقتی «ما به التفاوت علم» این در اصل تشکیک است؛ ولی اگر علاوه بر آن «ما به التفاوت»، عین ما به الاشتراک باشد تشکیک خاصی پدید می آید «ما به التفاوت مفعول غدا» است. و آن مثل زمان است که اشتراک در زمان است و آنها را حفظ می نماید ﴿وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا﴾. نفس ناطقه نیز صور علمیه و خیالات گوناگون را خلق و آنها را حفظ می کند. همین نفس ناطقه در عالم رؤیا این همه منشآت دارد: کوه و دشت و دریا، افراد و اشیا را در خود خلق می کند، گوینده و شنونده و دونده و امثال آنها مخلوق نفس هستند و همه این کثرات در عالم خواب قائم به نفس وی است و این قیام حلولی نیست، چنان که عوالم غیر متناهی مخلوقات خدای تعالی هستند و

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۲۷.

۲. همان، ص ۱۱۹ و شرح منظومه، ص ۱۶ (طبع ناصری).

حلول به وی نکرده‌اند، بلکه قیام صدوری به وی دارند و در آن جا سخن از قابل و مقبول نیست. آن عده که به انکار وجود ذهنی پرداختند از حلّ این معما و از فهم این حقیقت عاجز ماندند و خویش را نشناختند و اگر نفس خویش را می‌شناختند به شناخت خدای تعالی و به توحید می‌رسیدند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

علوم به صورت وجود علمی و جواهر نوری در انسان تحقق پیدا می‌کند و انسان با آن به اعتلای وجودی دست می‌یابد و قوت و قدرت و مئنه ملکوتی پیدا می‌کند. خلاصه اتحاد عقل و عاقل و معقول، یعنی اتحاد علم و عالم و معلوم و اتحاد عمل و عامل و معمول. و این حقایق بدون ورزش فکری و درس و بحث پیاده نمی‌شود؛ چنین نیست که اگر کسی به عنوان مثال، فارسی و یا خواندن و نوشتن عربی یاد گرفت بتواند به این مطالب برسد. آن چوپان صحرائی هم عربی می‌داند؛ ولی کجا می‌تواند به حقایق دست پیدا کند. پس نیاز به خدمت کردن استاد و گرفتن از دهان استاد است «خُذِ الْعِلْمَ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ»<sup>۱</sup> و باید از صحف علمیه و با ریاضت‌های علمیه به آنها دست یافت.

«و کُلُّ صُورَةٍ صَادِرَةٍ عَنِ الْفَاعِلِ فَلَهَا حُصُولٌ لَهُ» و سخن از قابل و مقبول و انفعال نیست به این «له» توجه داشته باشید «لام» ملکیت حقیقی است «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» و «لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ». اما «له» در ملکیت غیر حقیقی و انتسابی در ملکیت اعتباری است. در «المال لزید» و «الجلّ للفرس» انتساب و اضافه اعتباری است که هر کدام وجودی جدا دارند. «بَلْ حُصُولُهَا فِي نَفْسِهَا نَفْسٌ حُصُولُهَا لِفَاعِلِهَا». چنین نیست که نفس یک چیز و صورت ایجاد وی چیز دیگر باشد، بلکه صورت شأنی از شئون نفس و پرتوی از پرتوهای وی است لذا دو چیز نیستند. «و لَيْسَ مِنْ شَرَطِ حُصُولِ شَيْءٍ لَشَيْءٍ أَنْ يَكُونَ حَالًا فِيهِ وَصْفًا لَهُ» قوم حصول را منحصر به حلول صورت علمیه در نفس کردند و قیام فعل به فاعل را توجه نکردند، در حالی که از

مقوله حلول نیست. «بل ربّما يكون الشيء حاصلًا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول و الوصفية، كما أنّ صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولاً أشدّ من حصولها لنفسها أو لقابليها، كما ستعلم في مباحث العلم» در «كما» مثال زده است به آسمان و زمین و دیگر مخلوقات خدای تعالی و بالاخره همه کلمات وجودیه متکی به نور وجود هستند و قیامشان به فاعل اشّد از قیام خود موجودات است. اگر آن فاعل و آن نور وجود نبوده باشد، آنها خودی ندارند، البته در مقام کثرت «هذا» و «ذلك» می نمایید؛ ولی می گویند آنها متکی و قائم به یک حقیقت هستند. مباحث علم در مرحله عاشره درباره عقل و عاقل و معقول خواهد آمد.

«و ليس قيامها به تعالى قياماً حلولياً ناعتياً». بین وصف و نعت در تهمید القواعد تفاوت گذاشتند. در آخر منهج اول ناعتی را معنا فرمود و گفت: یک قسم از وجود رابطی موجود است که وجود فی نفسه دارند: «و الثاني ما هو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية و ليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه» پس این ناعتی وجود فی نفسه دارد لیکن ناعتی سه گونه است: «و لكن على أن يكون في شيء آخر» مثل البياض في الجسم و الصورة للمادة «أو عنده» مثل وجود المعلول عند العلة و وجود صور العلمیة عند النفس «بأن يكون لذاته...»<sup>۱</sup>. پس ناعتی به آن جای اطلاق می شود که وجود فی نفسه داشته و نعت برای دیگری پیدا کند، مثل صورت که معنای جوهری دارد، اما للمادة است. بياض خود معنای فی نفسه دارد؛ ولی للجسم است؛ اما «عنده» مثل قیام فعل به فاعل است، همین معنا از ناعتی را در این جا عنوان فرمود «و ليس قيامها به تعالى قياماً حلولياً ناعتياً» همانند صورت برای ماده و مثل بياض برای جسم نیست، بلکه «له» در این جا به معنای شأنی از شؤون نفس و علت خویش است. پس استقلال فی نفسه ندارد تا پس از آن نعت دیگری واقع شود، بلکه معلول روابط محض و بلکه خود ربط به فاعلند.

۱. الاسفار الاربعه، تصحيح و تعليق آية الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

«و كل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادّة بأيّ نحو كان، فهي مناط عالميّة ذلك المجرد بها» اکنون روی سخن با منکران وجود ذهنی و ظاهریین دارد و می فرماید: علم شیء به شیء سه گونه است، اکنون به طور کلی قاعده را بیان می کند آن گاه تطبیق می کند: ۱. خود شیء هم عالم و هم معلوم است و هیچ گونه تغایری جز به اعتبار بین عالم و معلول نیست، مثل علم مجرد قائم به ذات به خودش؛ نظیر نفس و مجردات ما فوق نفس که همیشه به خودشان علم دارند و هرگز از خودشان غافل نمی شوند «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»؛ پینگی و غفلت عارض آنها نمی شود و شاعر و عالم به خود هستند. عالم خود وی و معلوم خود وی است.

گاهی علم با معلوم مغایرت دارد، چنان که فرهنگ رایج چنین می پندارند، مثل علم نفس به صور حصولی ارتسامی: علم به این درخت و دریا و موجودات دیگر که برای عالم حاصل است. این علم ارتسامی است، گرچه این سخن بعدها پخته می شود. در اول بین عالم و معلوم تغایر نبود و در قسم دوم بین آن دو تغایر است. قسم سوم علم به فعلش عالم هست، مثل علم نفس به صور خیالی خود، و علم حق تعالی به خلق (اکنون سؤالاتی داریم و تفاوت ها و مناقشات را برای بعد می گذاریم). در هر صورت در علم ارتسامی رسم و شکل شیء خارج در نفس باعث عالم شدن نفس به آن می گردید؛ ولی در علم فاعل به فعلش، صورت چیزی از خارج نیامده است، بلکه فعل خود فاعل و منشای خود اوست پس این علم ارتسامی نیست و معلوم وی از شئون وی به در نیست. پس در وجود ذهنی با قسم اول کاری نداریم؛ زیرا علم مجرد به ذات خود وی است. اکنون بحث در صورت مرتسمه، یعنی قسم دوم و قسم سوم است که علم نفس به فعل خود و علم مجرد به فعل خود می باشد. اشکالات وجود ذهنی آیا در این قسم سوم هم جاری است؟ آن اشکالات در کدام یک از اقسام جای دارد؟

«و كلّ صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادّة بأيّ نحو كان» مراد از صورت،

صورت هندسی نیست، بلکه ماهیت وی است. چون عالم باید مجرد باشد، صورت حاصله نیز باید مجرد باشد؛ زیرا غذا و مقتدی و عالم و معلوم باید مسانخ هم باشند. علم مجرد است و وعای آن نیز باید مجرد باشد. «فهی» صورت مزبور «مناط عالمیة ذلك المجرد بها» ضمیر به «صورت» بر می گردد. اکنون سه شعبه مزبور را بیان می کند: «سواء كانت قائمة بذاته أو لا. و مناط عالمیة الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له، سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها» در قسم اول شیء به خودش علم داشت، مجردات به اتفاق همه علم و عالم و معلومند و بحث و مناقشه در باب اتحاد علم و عالم و معلوم در این قسم نمی آید؛ زیرا کسی در این اختلاف ندارد. اکنون قسم دوم را بیان می کند: «أو غیره فيكون حصولها إما فيه» غیر عالم اگر معلوم شود دو قسم دارد: آن غیر، گاهی صور ارتسامی است و گاهی آن غیر، فعل فاعل است که عالم آن فعل را انشا می کند. صورت ارتسامی مثل «وذلك إذا كان الشيء قابلاً لها» حرف وجود ذهنی و اشکالات آن در این قسم می آید. اکنون قسم سوم را بیان می کند: «و إما عنه»، یعنی این غیر صادر از فاعل است «و ذلك إذا كان فاعلاً لها». اکنون خلاصه ای می گیرد: «فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمیة أعم من حصول نفسه» این قسم اول است «أو الحصول فيه» قسم دوم است «أو الحصول له» این قسم سوم است. اکنون آمادگی حاصل شد تا این که به اول مقدمه برگردیم که خدای تعالی نفس انسانی را ذاتاً و صفاتاً و افعالاً به مثال و وزان خود آفرید و نفس به جایی می رسد که منشأتی دارد و اشیایی را در خود ایجاد می کند.

اکنون که معلوم گردید که نفس از ملکوتیون است\* و آن قدرت و سطوت را دارد که هم موجودات مبدعه را ابداع کند و هم تکوین مکونات نماید، و به وزان و مثال موجودات خارجی، اعراض و جواهر مادی و مفارق به وجود آورد و یا مظهر باشد و

بالا تر از مظهر و مظهر، که بعدها عنوان خواهد شد، گردد؛ به این که با عقل بسیط و صادر نخسین و ظل الله اتصال و ارتباط و اتحاد و بلکه فنای وجود پیدا کند و آن گاه کلمات وجودیه نوریه نظام هستی از شئون وی می گردند. پس دستی در تصرف عالم پیدا می کند و اگر به جای دو مقدمه، سه مقدمه می گرفتیم کمک بیشتری می کرد. اما اکنون تا همین اندازه، که نفس چنین قدرت و سطوتی دارد و به سان و وزان و مثال موجودات خارجی صوری را انشا می کند، می توانیم وارد بحث شویم. در هر صورت هر کس به هر اندازه که با کلمات نوریه وجودی انس و حشر پیدا کرد عالمی می گردد، لذا مرحوم آخوند به اشاره و حاجی، رحمه الله، به تصریح می فرماید که: گرچه بالاتفاق نفس، عالمی حادث است؛ ولی وقتی عالم شد، عالمی که خود انشا کرده خاص به خود وی می شود؛ زیرا همه آنها فعل خود او است و نفس، همه آنها را مشاهده می کند، چون نفس حصول آنها در صقع انسان، که به نحو قیام فعل به فاعل است، مشاهده آنهاست. اما نه این که صور حاصله در نفس برای نفس به صور دیگر معلوم باشد، و نفس به واسطه آن صور دیگر و از آینه آنها صور در صقع خویش را مطالعه کند؛ زیرا در این صورت تسلسل لازم می آید، بلکه به نفس وجود خودشان، که فعل نفس و شئون نفسند، معلوم نفسند و این صور علمیه حیات دارند و حی هستند. درخت و دیوار و کوه و فلک و ملک و دریایی را که از صور علمیه در صقع نفس و فعل و شئون نفسند همه حی هستند کم کم این بحث از آنجا سر در می آورد که تفسیر آن روایات که فرمودند: در و دیوار بهشت حی بوده و حیات دارند و یا جهنم حی است و آتش در دار آخرت حیات دارد، ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ﴾<sup>۱</sup> چگونه است و آنها روشن تر می گردد. پس همه این صور حی بوده و به نفس ذات و به علم حضوری اشراقی فعل و شئون نفس هستند، بلکه خود نفس هستند. لدی النفس و عند النفس و یا کلمات دیگر از ضیق تعبیر است والا چیزی در نزد چیز دیگر معنا

ندارد چگونه درباره «هو معکم» می‌اندیشید و این «معکم» را به معیت قیومیه تفسیر می‌کنید و وحدت عددی به این که این شخص در طرفی و شخص دیگر در طرف دیگر باشد، معنا ندارد، چنان که «مع» زمانی نیز بی‌معناست: این عندیت در ﴿فِي مَقْعِدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾<sup>۱</sup> به چه معناست؟ به همین صورت قیام فعل به فاعل برای شما روشن بوده باشد.

«فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة و المادية» جواهر مفارق و مادی مثل عقول و نفوس و موجودات عالم شهادت و الأفلاك المتحركة و الساكنة بیان تفصیلی جواهر مادی است. «و سائر الحقائق تشاهد (نفس) بنفس حصولاتها لها» به صورت علم حضوری اشراقی لدى النفس هستند نه به صورت ارتسامی حصولی «لا بحصولات أخرى وإلا تتسلسل».

«وذلك» مراد از «ذلك» مطلب صدر مقدمه ثانیه است؛ به این که نفس از ملکوتیون است و ملکوتی‌ها اقتدار بر ابداع و تکوین دارند؛ زیرا خداوند انسان را به وزان و مثال خویش آفرید و مراد از مثال، صورت و شبح و شکل هندسی نیست؛ یعنی آن گونه که خودش وحدت حقه حقیقه دارد، این موجود صاحب «وحدت حقه ظلیه» است و همان گونه که خود صاحب «کن» است، چنان که فرمود: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>۲</sup> به انسان نیز مقام «کن» را می‌دهد و او هم صاحب همت و اراده می‌شود، و مراحل همت و اراده نیز مراتب دارد. در خودش ایجاد می‌کند و قوی می‌شود، و در خارج از خویش نیز می‌تواند ایجاد کند، پس مقام تصرف در ماده کاینات پیدا می‌کند. در الهیات شفا در بحث نبوت شیخ<sup>۳</sup> پافشاری داشت که هر بی‌سر و پایی نمی‌تواند هادی بشر شود، این علامت و نشانه‌ای دارد. اگر نهالی بکاریم، نهال

۱. قمر (۵۴) آیه ۵۵

۲. پس (۳۶) آیه ۸۲

۳. مقاله عاشر، فصل پنجم، ص ۵۶۴

خویش را به دست هر کس نمی‌دهیم، بلکه باغبانی را که قابلیت دارد و آشناست پیدا می‌کنیم، چنانکه حیوانات واحشام خویش را به دست هر کسی نمی‌سپاریم، تا چه رسد که انسان خویش را به دست هر کسی بسپارد، لذا علایم و اماراتی برای سفیر الهی آورده که یکی از آنها تصرف در ماده کاینات است. چنین انسانی «کون جامع» است. پس خداوند ذاتاً و صفاتاً و افعالاً انسان را طوری آفریده که هر چه را بخواهد در نظام هستی بفهمد نمونه‌ای از آن را در خود داشته باشد، اگر خود ما بصیر و سمیع نبودیم نمی‌توانستیم معنای سمع و بصر را بفهمیم «و هو السميع البصير» برای ما مجهول می‌ماند، چنان که در صفات دیگر این طور است، لذا «من عرف نفسه فقد عرف ربه». و حضرت ثامن الحجج علیه السلام در تفسیر برهان فرمود و صدوق، رحمه الله، نیز در توحید از امام هشتم آن را روایت کرد که، «قَدْ عَلِمَ أُولُو الْأَلْبَابِ إِنَّمَا هَذَا لَا يَعْلَمُ إِلَّا بِمَا هَاهُنَا»<sup>۱</sup> صاحبان لب و مغز نه قشری‌ها، جان‌دارها می‌دانند که باید از روزنه این جا، آن جا را فهمید.

فرق بین مثال و مثل آن است که دو فرد از یک نوع مثل زید و عمرو مثلاًند؛ ولی خدای تعالی مثل ندارد، اما مثال چنین نیست:

کان دلیر آخر مثال شیر بود      نیست مثل شیر در جمله وجود

شیر اوصاف و حالات و شکل و ویژگی‌هایی دارد. در خصوص خواندیم که، «یا بن آدم! أَطْعَمَنِي حَتَّى أَجْعَلَكَ مِثْلِي»<sup>۲</sup> این مثل به آن معنای از مثل که به دو فرد از نوع گفته می‌شد نیست، بلکه این مثل، انسان کامل است و آقایان به خواننده توجه می‌دهند که مراد از این مثل این نیست که وجود صمدی، مثل داشته باشد. در «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

۱. تفسیر برهان، (رحلی چاپ اول، اسماعیلیان)، ج ۱، ص ۶۱۲ حدیث در ضمن آیه شریفه «وَمَنْ كَانَ فِيهِ هَذَا أَلْفَمٌ» آمده است. و نیز عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲. فتوحات مکیه، الباب ۳۶۱، و ط ۱، ج ۳، ص ۲، ج ۴، ص ۳۴ سفار و فیض کاشانی، علم الیقین، فصل اول، باب هفدهم، ص ۲۳۱، به نقل از عیون ص ۶۱۳.

استحسانی دارند به این که، کاف را زایده نگیریم و بگوییم: لَيْسَ مِثْلَ مِثْلِهِ شَيْءٌ. پس در این جا مثل وی انسان کامل و کون جامع و سفیر اعظم است، و این انسان که «قطب عالم امکان» و «قلب» آن است یک فرد بیش نیست، قبله کل است؛ چون جامع همه اسما و صفات الهی است و همان گونه که به ظاهر یک قبله داریم، اسما نیز یک قبله دارند و این مظهر اسم «الله» است. «الله» اسم اعظم الهی است و همه اسما گرد این اسم شریف طوف می کنند و آن کسی که مظهر این اسم شریف است، موجودات و ماسوی الله هستند که گرد اسم او طواف می کنند، لذا انسان کامل و حجة الله کسی است که قبله همه است و همه می کوشند که او بشوند و همه به سوی وی رهسپارند. عرفا به اصطلاح خویش، به او مثل می گویند، و چون آشنای به زبان ایشان شویم و حرف شنیده باشیم و استاد خدمت کرده باشیم می دانیم که مراد از «مثل» مثل ظلی است، لذا نباید به مجرد این که این کلمه را شنیدیم زبان به ناروا باز کنیم. به این مثل «کون جامع» و «ظل الله» می گویند و به اسامی دیگر مثل خلیفه الله و قطب و سفیر از او نام می برند. در مصباح الانس که خدا ان شاء الله توفیق مباحثه اش را عطا بفرماید<sup>۱</sup>، علامت ها و نشانه های ظل الله و خلیفه الله را بیان می کند، تا مُسَيِّلِمَةُ كَذَابٍ قَدْ عِلْمَ نَكُنْدَ وَ نَكُوِيْدُ كَهْ مِنْ سَفِيْرِ اِلٰهِيْ هَسْتُمْ وَ هَرَبِيْ سِرْ وَ پايي مردم فریبی نکند. جناب حاجی، رحمه الله، در اول اسرار الحکم می فرماید<sup>۲</sup>: «فهمیدن حرف مردم هنر است، نه دست رد به حرف آنان زدن». ایشان مردمی موحد و عالمانی فرهیخته بودند، صاحبان کتب و تفسیر و مؤلفات فراوان بودند، در علوم و فنون گوناگون زحمت کشیده و اهل عبادت و شب بودند، اهل روز و حضور و مراقبت بودند.

۱. درس مصباح الانس پس از مدتی شروع گردید، و متأسفانه همراه با سفر به واسطه کسالت حضرت استاد تعطیل شد. امید آن است که حضرت استاد آنها را به پایان برساند.

۲. اسرار الحکم، به کوشش فرزاد، انتشارات مولی، ۱۳۶۰، ص ۳۵.

یکی از اساتید ما، خدا رحمتش کند، از استاد خویش نقل می‌کند که مرحوم شیخ عربی فرمود: «من هر چه دارم از سجّاده دارم» ما نپرسیدیم که در کجا فرمود، چون امید پیدا کردن داشتیم و تا کنون نمی‌دانم در کجا فرمود.

خلاصه اگر این مردم که غواص در بطون آیات و روایاتند و زحمت‌ها کشیدند حرفی زدند نباید بلافاصله به رد آنها پرداخت قطعاً می‌دانند که مراد از این مثل، مثل منطقی نیست. بنابراین باید تعقل و تثبّت در کلام داشت و در حضور اولیای خدا و علمای دین ادب به کار آورد.

چون به چشمت داشتی شیشه کبود      زین سبب عالم کبودت می‌نمود

کرده‌ای تاویل حرف بکسر را      خویش را تاویل کن نی ذکر را

«و ذلك لأنّ الباري تعالى خالق الموجودات المبدعة والكائنة، و خلق النفس الإنسانية مثلاً لذاته و صفاته و أفعاله». خدای تعالی خلاق موجودات مبدعه و کاینه است و نفس انسانی نیز به اذن الله تکوینی چنین می‌کند، و خدای تعالی وی را مثال ذات خویش قرار داده است. مراد از مثال و یا مثل در کلمات ایشان، مثل به معنای دو فرد از دو نوع نیست لذا فرمود: «فإنّهُ تعالى منزّه عن المثل لا عن المثل فخلق النفس مثلاً له ذاتاً و صفاتٍ و أفعالاً لتكون معرفتها مرقاةً لمعرفة» چه در مسائل عرفانی و چه در مسائل عقلی در فهم کلمات وجودی، معرف انسان به نفس خویش، و غواصی در آن باعث شناخت است. باید انسان همه آنها را در خویشتن بیابد: «و مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». تمام حقایق این کتاب و فوق این کتاب را معرفت نفس در بردارد پس کسی باید آن را بشوراند و کلماتش را تشریح علمی کند و به اسرار این کلمات پی ببرد و ارتباطش را با صنع باری نفس و کلمات وجود و نظام هستی و تدبیر اداره و اراده‌اش روشن و تشریح کند، تا از این به آنها برسد.

«فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان والأحياز والجهات» این از جهت مثال بودن برای ذات «و صیّر لها ذات قدرة و علم و إرادة و حياة و سمع و بصر» این از جهت صفات «و

جعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها، يخلق ما يشاء و يختار لما يريد» اکنون مثال صفات را بیان کرده است. در روایات نیز اسناد خلق به انسان داده شده است، منتها باید به سرّ افعال رسید و بدانیم که همه آنها به اذن الله تکوینی است و نباید دم به دم موحد به زبان و قلمش بیاورد که «باذن الله» است: زید رفت باذن الله، عمرو رفت باذن الله. گفتن آن در هر جمله و فعل لازم نیست، همین مقدار که موحد می داند که آنچه را از موجودات صادر می شود اذن الله تکوینی در آن نهفته است ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾<sup>۱</sup> کافی است و بفهمد که ممکن من حیث هو ممکن با قطع نظر از اتکال و اعتماد و ارتباط به واجب سبحانه منشأ اثری نیست. پس این «یخلق» به این معناست. و نیز دیگر اوصافی که به نفس اسناد داده می شود، چنین است. ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾<sup>۲</sup> دیگر خالقین هستند، اما او خالق و موجد همه است و دیگران باذن الله دارای خلق هستند؛ مثل این که می گوید: انسان اکنون واجب است، اما واجب ذاتی نیست، بلکه واجب بالغیر است و نمی فرماید: واجب بالذات. امام باقر علوم اولین و آخرین - صلوات الله علیه - فرمود: «كُلُّمَا مَيِّزٌ ثَمَوَهٌ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقٍ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ لَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ».<sup>۳</sup> «مخلوق لکم»، «مثلکم» هم دارد، اسناد خلق به فعل انسان داده است؛ اما نه این که وی بالذات خالق باشد، بلکه باذن الله در دل فعل وی نیز نهفته است.

إِلَّا أَنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ مِنْ سِنَخِ الْمَلَكُوتِ وَ عَالَمِ الْقُدْرَةِ وَ مَعْدَنِ الْعِظَمَةِ وَ السُّطُورَةِ، فَهِيَ ضَعِيفَةُ الْوُجُودِ وَ الْقَوَامِ، لَكُونِهَا وَاقِعَةٌ فِي مَرَاتِبِ النُّزُولِ ذَاتِ وَسَائِطٍ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ بَارِئِهَا مَفَادٌ «إِلَّا» در این است که فعل انسان خیلی ضعیف است. چند سطر بعد در «اللهم» می فرماید: می دانید که هر چه وحدت غلبه داشته باشد، فعل قوی تر است و هر چه

۱. تکویر (۸۱) آیه ۲۹.

۲. مؤمنون (۲۳) آیه ۱۴.

۳. علم الیقین، ج ۳، ص ۷۴ به نقل از: شرح مسأله علم.

کثرت غلبه داشته باشد، فعل ضعیف می‌شود، چنان که وسایط ضعیف شوند فعل ضعیف می‌شود، وحدت موجب تأکد فعل و تصلب نفس است؛ مثلاً اگر می‌خواهید در مطلبی بیندیشید، و اگر این مطلب سنگین باشد، توحید زیادی می‌خواهید و کار به جایی می‌رسد که چه بسا تک تک ساعت هم مزاحم است، لذا نباید خیالات درونی و حواس بیرونی مشغول به چیز دیگر باشند و همه گونه موانع و صوارف باید از بین برود، و چشم را هم می‌آورد تا هم چشم نبیند و گوش نشنود، و سرانجام توحید کامل بدهد، تا بین مفیض و مستفیض سنخیت برقرار شود، لذا اگر بین آن دو به تمام جهت مغایرت باشد افاضه صورت نمی‌گیرد از این رو هر چه توحید و تجمع بیشتر باشد مناسبتر می‌گردد گرچه این متفکر به زبان نمی‌آورد، ولی فعلش حکایت از این می‌کند که تعقل با تعلق نمی‌سازد، و لذا تعلقات را به کناری می‌زند تا به وحدت و تجمع و توحید برسد و سنخیت بین ماورای طبیعت و خودش را ایجاد کند تا به آن حقیقت مورد نظر دست یابد. ابن خلکان<sup>۱</sup> در تاریخ خویش از شیخ رئیس نقل کرده است که شیخ گفت: هر وقت مسأله‌ای برای من مشکل می‌شد به مسجد جامع می‌رفتم و به نماز می‌ایستادم، و مشکل برای من حل می‌شد. اینها مطایبه نیست، نماز تجمع و توحید می‌آورد؛ نماز انسان را آن سویی می‌کند.

نفس انسان خوپذیر است، همان طوری که اگر در این نشأه با اشباح و افرادی بنشینیم خوی آنها را می‌گیریم، چنان که جناب امیرالمؤمنین علیه السلام در وصف عده‌ای فرمود: <sup>۲</sup> «و الصورة صورة إنسان و القلب قلب حیوان» اگر با انسان‌های به صورت انسان اما به سیرت بهیمه و دیو و درنده بنشینند خوی آنها را می‌گیرد و این سویی می‌شود، چنان که اگر نفس ملکوتی شد و با ملکوت عالم نشست و مراقبت را حفظ کرد و کشیک نفس کشید و مواظب خودش بود آن سویی می‌شود و به صفات

۱. ج ۲، ص ۱۵۸، (چاپ بیروت دارالتراث).

۲. بحار الانوار، ج ۲، ص ۵۷.

ملکوتی‌ها متصف و اقتدار و جودیش‌اش افزون می‌گردد و آثار و جودی وی نورانی و دهن وی، قول و قلمش توانا، و تصرفات وی قوی می‌شود.

مرحوم صدوق از امیرالمؤمنین علیه السلام در غصّال خویش در باب پنج آورده است:<sup>۱</sup> مؤمن در پنج نور متقلب است و همه حشر و نشر وی نور است. چنین کسی که به عالم نور پیوسته و آن سویی شده دهنش نور و قلمش نور و بر خورده‌اش نور و غذایش نور و کسب و کارش نور و فکرش نور است و کتاب و مطلقاً همه آثارش نور است. خوپذیر است نفس انسانی. اکنون که آن سویی شده به صفات آن سویی در می‌آید. پس تصرفات را انسان‌های کامل و به ویژه «ولی الله الأعظم»، «قبله کل» امام و پیشوای کل و کون جامع واجدند، و دیگران فرسنگ‌ها از آن دورند، «تا یار کرا خواهد و میلش به که باشد».

لکونها واقعة فی مراتب النزول در مراتب نزول پراکندگی فراوان می‌شود. خدا رحمت کند جناب قزوینی را! می‌فرمود: در کنار تربت اولیاء الله نشستن و تقرب جستن به وسایط فیض الهی به صورت ظاهر ملاک نیست، بلکه چون آنها به انسان تجمع می‌دهند و انسان با تجمع و توحّد می‌تواند از آنها فیض بگیرد. قدمی بردار «اگر کام تو بر نیامد آنگه گله کن». اگر در خواب و بیداری این فیوضات را لمس نفرمودید، بلکه فوق لمس، آن گاه گله کنید. خدای تعالی ما را چنین گدایی آفرید، بلکه فقیر تام انسان کامل است، ما فقیر نیستیم و گدایی را بلد نیستیم. فقیر تام انسان کامل است او خوب گدایی می‌کند و خوب می‌گیرد. به او می‌گویند: فقیر.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>۲</sup> لیکن آن فقیر تام که دارای سعة و جودی و هاضمه‌ای بی‌نهایت و قلبی وسیع و استعدادی تام است، قابلیتش ایجاب می‌کند که دم به دم از خزاین غیب الهی و مفاتیح غیب وی و فوق مفاتیح بگیرد. چنین باید گدایی کرد.

۱. ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۸. در آنجا از تفسیر علی بن ابراهیم نقل فرموده است.

۲. فاطر (۳۵) آیه ۱۵.

ذات وسائط بينها و بین بارئها. در بحث اتحاد عاقل و معقول مرحوم آخوند حاشیه‌ای دارند و وقت آن را با جزئیات ضبط کردند که جمله‌ای بود: «وساعت فلان من از کهک به زیارت حضرت سنی<sup>۱</sup> فاطمه علیها السلام آمدم و این حقیقت برای من مکشوف شد.»

و كثرة الوسائط بين الشيء يعني ممكن و ينبوع الوجود، یعنی واجب تعالی توجب این کثرت موجب می‌شود و هن قوته أظلال و أشباح للوجودات الخارجیة الصادرة عن الباري تعالی، اینها اشباح و اظلال بالایی هستند، گرچه ماهیت در دو وجود محفوظ است، ولی این وجود ظل آن است و کار او را نمی‌کند و إن كانت الماهية محفوظة في الوجودین وجود اصلی و وجود ظلی فلا ترتب علیہ الآثار المترتبة علیہ بحسب وجودها في الخارج اگر وجود اصیل در خارج منشأ آثار است، این وجود ظلی چنین نیست. این بود مطالب مربوط به نفوس ضعیفه اکنون به نفوس قوی می‌پردازد. و نفوس مکتفیه همین نفوس هستند. حضرت پنجم از حضرت خمس انسان کامل و کون جامع است که تصرف در ماده کاینات می‌کند، او از خوی بشری به در شده و از عادات و اخلاق خاکیان و متعارف بیرون آمده است و ما هرچه درباره ایشان بگوییم هیچ نگفتیم و آنچه را اهلش گفتند باید از زبان ایشان بشنویم. جناب امیر به شاگرد کامل خویش جناب کمیل فرمود: «صَحِبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانِ أَرْوَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى».<sup>۲</sup> در هر صورت روایات در باب حجت و مقامات ایشان فراوان است و با این که در کافی در باب حجت روایات زیادی آورده شد، ولی مرحوم کلینی در ابتدای کافی<sup>۳</sup> عذرخواهی می‌کند که من کتاب جداگانه‌ای در باب حجت نوشتم، و روایات آن را در آن جا جمع‌آوری کردم، زیرا در کافی نقل همه آنها ممکن نبود. برخی، با این عظمتی

۱. سنی مخفف «سیدتی» است.

۲. نهج البلاغه، حکم و مواظط، ص ۱۴۷.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۹ (چاپ بیروت). در آنجا کلینی - رحمه الله - وعده می‌دهد که کتابی اوسع از آن بنویسد.

که کافی دارد، دست به قلم می‌کنند، که روایات کافی مجعول است مگر دو روایت آن که سند یک از آن دو ضعیف است و دیگری متنش مشوش. علت استثنای این دو روایت بر ما معلوم نشده است. در کافی، حجت و انسان کامل را محل مشیت خدا قرار داد: «خليفة الله و انسان کامل به این دلیل تصرف در عالم می‌کند که محل مشیت الهی است، اگر چه چنان که در آیه شریفه ﴿ مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا ﴾<sup>۱</sup> آمده وی بشر بشره و ظاهر است، اما انسان تنها بشره و ظاهر نیست:

گر به صورت آدمی انسان بدی      احمد و بوجهل پس یکسان بدی  
چنین نیست که ابوجهل با حضرت خاتم علیه السلام یکسان باشد؛ به حسب بشره هر دو بشرند، اما حضرت خاتم محل مشیت الهی است. آن حضرت و نیز دیگر حجج الهی علیهم السلام دارای مقاماتی بلندند، ایشان در عالم تکوین واجد تصرف هستند و این مقام نهایی ایشان نیست، زیرا حتی در آحاد رعیت هم تصرفاتی دیده می‌شود، چه برسد به انسان کامل و البته این مقام بیان حدّ نهایی آنها نیست. امام هفتم در منی<sup>۲</sup> زنی را با بچه‌هایش دید که به دور گاو شیرده مرده جمع شده و گریه می‌کردند، این گاو شیرده تنها وسیله معاششان بود. حضرت جلو رفت و پای خویش بر گاو زد و به گاو‌هی کرد:

به گاو مرده با پایش کند هی      از آن هی گاو مرده می‌شود حی  
گاو زنده شد، زن متوجه نبود چه بگوید، فریاد کشید: ای مردم! این عیسی روح الله است. گاو را زنده کرد. او خیال کرده که هر کس مرده زنده کند باید عیسی روح الله باشد، حضرت خود را در میان جمعیت انداخت و کسی او را نیافت. این گونه انسان کامل تصرف در ماده کاینات می‌کند. درباره امام هشتم گفته شد:

به امرش شیر پرده، شیر گردد      بفرّد در دم آدم گیر گردد

۱. مؤمنون (۲۳) آیه ۲۴.

۲. مدینه المعجزه، معجزه پنجاه و هفتم آن حضرت، ص ۴۴۱ و ۴۴۲.

ایشان از جلبات بشریت به در آمده و متصف به صفات ربوبی شده‌اند.

گفت نوح: ای سرکشان! من من نیم      من به جان مردم به جانان می‌زیم  
چون زجان مردم به جانان زنده‌ام      نیست مرگم تا ابد پاینده‌ام  
چون بمردم از حواس بسوالبشر      حق مرا شد سمع و ادراک و بصر  
چونکه من نیستم این دم ز هوست      پیش این دم هر که دم زد کافر اوست  
این قرب نوافل بلکه قرب فرایض است.

اللهم إلا لبعض المتجردین عن جلبات البشریة من أصحاب المعارج. انسان کامل چنین نیست که در حسیض خاکدان، پای‌بند طبایع و امور مادی و عبدالبطن و عبدالهوی باشد، بلکه ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾<sup>۱</sup> است. فإِنَّهُمْ لَشِدَّةُ اتِّصَالِهِمْ بِعَالَمِ الْقُدُسِ شیخ در اشارات از آن به «اتصال» تعبیر کرد، ولی بالاتر از آن اتحاد است، و بلکه اتحاد هم تعبیری رسا نیست، بلکه فنا و مقام هیمان است. پس این مطلب را خواستند به اتصال بیان کنند، دیدند تعبیر رسا و شایسته نیست لذا به کلمه اتحاد روی آوردند، ولی آن هم تعبیری وافی به مقصود نبود، لذا به فنا تعبیر نمودند، آن هم مقصود را بیان نمی‌کرد، از این رو اظهار عجز کردند که، الفاظ قوالب معانی نیست. در روایتی امام صادق فرمود: «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصَالاً بِرُوحِ اللَّهِ»<sup>۲</sup> به اضافه روح الله بیندیشید. گفتند: عدد «طوطی» به عدد «دل»، یعنی ۳۴ است حافظ می‌گوید:

آلای طوطی گسویای اسرار      مبادا خالیت شکر ز مستقار  
سرت سبز و دلت خوش باد جاوید      چه خوش نقشی نمودی از رخ یار  
سخن سربسته گفתי با حریفان      خدا را زین معما پرده بردار  
و دل، قلب عالم امکان و قطب است. پس این سخنان آشفته عده‌ای چیست! خدا رحمت کند جناب آقای شعرانی را! در خدمت ایشان وافی می‌خواندیم - وافی کتاب

۱. قمر (۵۲) آیه ۵۵

۲. کافی، ج ۲، ص ۱۲۳، (مغرب).

روایی مرحوم فیض است - فرمود: این همه صحابه و این همه عرفا و حکما و تابعین و شعرا و نویسندگان و سلاک و متصوفه دهن باز کنند و یکی از روایات را بفرمایند: «حق عیان است ولی طایفه‌ای بی‌بصرند».

خود روایات حجت بالغه بر حجت بالغه بودن این حجج الهی است. اکنون که تمام کتابخانه‌های عالم به هم مرتبط و متصل و پیوسته است و از همدیگر خبر دارند، کتابی و قلمی و ذهنی همانند این جوامع روایی و وسایط فیض پیدا کنید.

اگر هست چرا پوشیده است؟ کتب ما پوشیده نیست و در دسترس همه است. فإِنَّهُمْ... و محلّ الكرامة و کمال قوتهم یقدرون علی ایجاد أمور موجودة فی الخارج مترتبة علیها الآثار همان آثار خارجی بر آنها نیز بار است، گاو زنده شد و به راه افتاد و شیر پرده، شیر واقعی شد و آدمگیر شد. اکنون خلاصه‌ای می‌گیرد: و هذا الوجود للشيء... بالوجود الخارجي و العيني.

انسان قوت و قدرتی دارد\* که در عالم خاص به خود، جوهر و عرض را واجد است. در تطابق بین کونین، یعنی عالم و آدم نمونه‌ای از اسمای الهی، به اندازه سعه وجودی انسان، در وی قرار دارد و با این جداول به خارج مرتبط می‌شود و خودش از خارج گسیخته نیست و نفس خود حصه‌ای از مطلق وجود است که از آن تعبیر به حصه و سرّ و جدول می‌کنند. این جدول راهی به بحر بیکران هستی است و به اندازه اعتدال وجود و مزاجی و سعه وجودی از این بحر بهره دارد. و چون روح مجرد است و محدود و مادی و مقید و حال در محل مادی نیست از این رو می‌تواند در بیرون از محل خویش تصرفی داشته باشد؛ گرچه بدن مادی است، ولی روح مجرد بوده و حال در بدن، همانند عرض مادی در محل و موضوع مادی نیست، بلکه مجردی است که نوعی تعلق با بدن دارد و با حواس وی ارتباط با موجودات مادی پیدا می‌کند و اسرار آنها را درمی‌یابد. اسرار موجودات اینجا، ظلّ و آیات و مرتبه نازله حقایق اسماء

هستند، لاجرم کم کم قوی می شود، به متن واصل و رؤوس آنها آگاهی پیدا می کند و بالا رفتن و ارتقای وجودی به واسطه سعه یافتن از معلومات و عمل اعتدال می یابد و در صراط مستقیم انسانی قرار می گیرد. پس علم و عمل به اوسعه وجودی و شرح صدر می دهد، و با این دو بال علم و عمل به اوج حقایق سیر کرده و او را نهایت و حد یقف نیست، بلکه انسان فوق مقام تجرد است؛ به این معنا که مقام لایققی دارد و در جایی نمی ایستد و ظرفیت وی پر نمی شود. این که در برخی از نوشته ها ملاحظه می شود که انسان تا این مقدار گنجایش دارد و این مقدار از محفوظات را می تواند حفظ و ضبط کند، مطلبی برهانی نیست و عقل با آن همراه نمی باشد.

در حالی که می دانید به انزال دفعی در بنیه انسان کامل و در سر و حقیقت وی همه حقایق نظام هستی به صورت جمعی فرو ریخته شد. حقایقی که هر کلمه و هر آیه اش بطون فراوان و غیرمتناهی دارد و هر چه غواصی کنید باز عمق بیشتری دارد، و هر چه عروج کنید باز قله ای برای طیران سیمرخ افکار و جان ها نیپموده، موجود است. این جان همه این حقایق غیرمتناهی را این گونه گرفته است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾<sup>۱</sup> انزالاً در یک شب قدر گرفته و تنزیلاً در طی ۲۳ سال از لوح وجود خود بیرون داده است. ناصر خسرو علوی در شرح حال خویش می نویسد:<sup>۲</sup> من هفتصد تفسیر دیدم. این سخن وی در هزار سال پیش تر از این می باشد، اکنون چند هفتصد تفسیر نوشته شده است. به تعبیر جناب آخوند، شیخ جلیل محیی الدین عربی در یکی از کتاب هایش می نویسد:<sup>۳</sup> این قرآنی که این همه تفاسیر درباره وی نوشته شد باز وقتی قیامت انسان قیام کند قرآن را بکر می یابد. قرآن در آن مرحله دست نخورده باقی مانده است. پس این همه عظمت را جان انسان کامل گرفته است. انسان را این مرحله و

۱. آیه الله حسن زاده، مجموعه مقالات، ولایت ۲، ص ۵۵ به نقل از: هدایت، ریاض العارفین، که از ناصر خسرو در شرح احوال خود در رساله ای نقل می کند.

۲. محیی الدین عربی، الجوهر المصون.

درجه است نه این که ظرفیت وی محدود بوده و تا حدی پیر شود. عده‌ای بر اثر ناتوانی در حل اشکالات وجود ذهنی آن را منکر شدند و متوجه نشدند که یک مفهوم واحد و ماهیت واحده دارای وجودات متعدد می‌باشد.

تفاوت مفهوم و ماهیت در این است که مفهوم اعم است، اما ماهیت در مواردی استعمال می‌شود که دارای جنس و فصل باشد. هر ماهیتی مفهوم است، ولی هر مفهومی ماهیت نیست؛ مثل مفاهیم اسماء و صفات. در آنجا ماهیت به معنای جنس و فصل راه ندارد، مگر این که کسی به قرینه، ماهیت را در معنای اعم استعمال کند و از آن «ماهیه الشیء هو هو» قصد کند.

در هر صورت هر حقیقت از عالم ذات و اعیان ثابت گرفته تا مقام عالم ارواح، به اصطلاح عالم عقول و عالم نفوس، از نفس کلیه تا نفوس جزئیه و عالم مثال تا ناسوت و عالم شهادت مطلقه دارای مراتبی از وجود است، چون طفره محال است. لذا این حقیقت تا از بطنان ذات به عالم شهادت مطلقه بگذرد باید از همه این مراحل عبور کند، لذا فرمود: ﴿يُذَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup> در این آیه باید تدبیر کرد: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾<sup>۲</sup> آن قفل جهالت است. در هر صورت در نزول این حقیقت با رسیدن به هر عالم احکامی پیدا می‌کند، در عروج هم همین حقیقت واحده در هر عالم حکمی دارد. تا کنون بیان شد که نفس از سنخ ملکوتیون است و آنها دارای قدرت و سطوتند و قادر بر ابداع و تکوین صور هستند، پس وجود ذهنی به انشای نفس و ابداع نفس است. صور به ابداع وی ایجاد شده و به خود نفس قیام دارند؛ همانند قیام فعل به فاعل خویش، نه همانند قیل حال در محل، و فعل نفس حی است؛ یعنی نفس است. همان گونه که نفس حیات دارد، هر چه از صور قائم به خود را انشاء می‌کند نیز دارای حیات است. پس اگر این فصل حل شود، اشکالات وجود

۱. سجده (۳۲) آیه ۵.

۲. محمد (۴۷) آیه ۲۴.

ذهنی برداشته می شود. اکنون برای سخن خویش تأیید می آورد، این تأیید کلامی رفیع و منیع از شیخ محیی الدین عربی صاحب فصوص الحکم است. این مطلب را در هیچ کتابی دیگر نمی یابید، کسی آن را ننوشته و آنهایی که به این مقامات رسیدند از اظهار این مطالب غیرت و رشک می ورزند، و این سخنان را زود به دست هر کس نمی دهند، زیرا عارف سِرّ می دهد و سِرّ نمی دهد. این مطلب یتیمیه الدهر و فریده الدهر است و جناب آخوند هم تمام فرمایش ایشان را نقل نفرمود. این مطلب در فص اسحاقی (ص ۱۹۶، چاپ سنگی) قرار دارد. این که اکنون می فرماید: «بالوهم یخلق کل إنسان» جناب آقاعلی مدرس زنوزی در بدایع الحکم فرمایشی دارد، و جناب استاد ما آقای رفیعی - رضوان الله علیه و علیهم - در پیرامون فرمایش آقاعلی نیز فرمایشی داشتند. خلاصه جهات بحث خیلی سنگین است.

و یؤید ذلك ما قال الشيخ الجلیل محیی الدین العربی الأندلسی - قدس سره - فی کتاب فصوص الحکم ایشان خیلی از مکاشفات خود را نقل می کند، وی کتابی نیز در علم جفر و اعداد و حروف به نام السّر المکتم و الجوهر المکنون فی علم الحروف دارد. در مقدمه فصوص که ۲۷ فص دارد، فرمود: <sup>۱</sup> در سنه ۶۲۷ هجری در دمشق بودم جناب رسول الله ﷺ را در رویا و مکاشفه ای دیدم، و به حضور شریف وی تشریف حاصل کردم، آن جناب به من فرمود: هذا کتاب فصوص الحکم؛ این کتاب فصوص الحکم است. این را بگیر و به مردم برسان. گفتم: سمعاً و طاعة. و خلاصه فرمایش اولوالامر را اطاعت کرده است. این کتاب یکی از مکاشفه های ایشان است و در آن ۲۷ فص وجود دارد که در هر کدام از آن فص ها طریقه ها و ایده ها و خواسته و مشارب و مشاهد را دسته بندی می کند. در درس فصوص بیان کردیم: عزیزی و بزرگواری و چه بزرگواری <sup>۲</sup> - که خدا توفیقاتش را بیشتر بفرماید، ان شاء الله! و ما و شما هم در این

۱. شرح فصوص الحکم، ص ۵۲، (چاپ سنگی).

۲. ایشان عارف گرانقدر جناب خواجه ابوسعید آملی و از شاگردان سلوکی جناب استاد است.

دعای خیر شریک بوده باشیم - و خلاصه آدمی برای خود می باشد، در یکی از حالات خود به هنگامی که مادر درس و بحث در این مسجد به فصّ عیسوی درباره حضرت عیسی و جناب والده بزرگوارش حضرت مریم علیها السلام رسیده بودیم در توجه خود به مطلبی رسید که برای من تلفن کرد و گفت: به بنده این جمله را دادند: «فصّ حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیه» من از ایشان خیلی تقدیر کردم و گفتم: خوشا به حال شما! بعد از دو - سه دقیقه که گوشی را گذاشتیم، این بار من برای ایشان تلفن کردم و گفتم: من هم - ان شاء الله - این مطلب را دنبال می کنم و ضمیمه فصوص الحکم قرار می دهم، زیرا در فصوص ۲۷ کلمه عنوان شده است. از حضرت آدم تا خاتم انبیاء علیهم السلام و جای یک فصّ درباره زن و مادر و راجع به حضرت فاطمه زهرا و دیگر اولیای الهی از این طایفه بزرگوار مادر - که رکن عظیم نظام هستی اند - خالی بود. لذا حقش هم همین بود، لذا ایشان به لحاظ مکاشفه و حال ایشان که نمی توان سر به سر گذاشت و چون و چرا کرد، و خبر هم از درس ما تا فصّ عیسوی و مقام حضرت مریم علیها السلام نداشت این جمله را گرفت. این کتاب را الآن در دست دارم و به اندازه بینش و قدرت خود در پیرامون این موضوع، یعنی راجع به مقام زن و مقام نفس کل مقداری نوشتم، تا - ان شاء الله - بتوانیم آن را به صورت مستدرکی و تسمه ای و ضمیمه ای برای فصوص الحکم قرار دهیم. در هر صورت هر فصّ از فصوص الحکم روحی دارد، روح فصّ آدم - که اولین فصّ آن است - این که، نظام هستی بدون انسان کامل نمی شود، آن گونه که بنده و جناب عالی امامیه و اثنا عشریه بر این مبنا هستیم. و در باب حجت انسان کامل و سفیر الهی و قطب بحث و برهان اقامه می کند که ممکن نیست نظام هستی بدون این روح و قطب و جان بوده باشد. و هر فصّ محوری دارد و مطالب آن به دور آن محور می چرخد. در فصّ اسحاقی راجع به عظمت نفس انسانی و ایجاد و انشای آن و این که از صقع ملکوت است و خدای تعالی او را ذاتاً و صفاتاً و افعالاً به وزان خود و مثال خویش آفریده است. در هر صورت ایشان چنین فرموده است: «بالوهم

یخلق کل إنسان.» در کتاب فصوص و نیز فتوحات بسیار دست برده شده و تصرفاتی در آن شده است. شعرانی صاحب یواقیت و المیزان در چهارصد سال قبل زندگی می کرد و وی از علمای به نام مصر بود. کتاب های فراوان داشته و فتوحات را خلاصه کرده است.

در ابتدای این خلاصه می گوید: ما منکراتی در فتوحات دیدیم و خیلی تعجب کردیم، که شیخ با این مقامش چگونه چنین منکراتی از وی در کتابش آمده است. بعد، از وجود نسخه ای در دست یکی از بزرگان باخبر شدیم - و آن بزرگ را اسم می برد - و از ایشان اجازت خواستیم تا نسخه خویش را بر نسخه ایشان عرض و مقابله و تصحیح کنیم. ایشان اجازه دادند ما مقابله کردیم، دیدیم: این منکراتی که در نسخه های موجود به نزد ما هست در این نسخه نیست، فهمیدیم که عده ای در آن «دَس» کردند؛ یعنی دسیسه کردند و این نسخ مدسوس است، تا شیخ را بدنام کنند.<sup>۱</sup> چنان که درباره شیخ رئیس صاحب این کتاب عظیم اشارات با: مقامات العارفین و بهجت و سعادت و شفاء و تفسیر قرآن، و دوره فقری و لغت - که متأسفانه در دست نیست - و صاحب آن عهدنامه، و شخصی که برای مشکل علمی خود به سجاده روی می آورد،<sup>۲</sup> دسیسه کرده و ایشان را می گسار معرفی می کنند. در عهدنامه می گوید: من با خدایم عهد کردم که رمان نخوانم، زیرا رمان ذهن را خاکی و این سویی می کند، و او را از توحد و توجه و تجمع و از انس با ملکوت و حقایق باز می دارد.<sup>۳</sup>

۱. الیواقیت و الجوهر، ص ۲۳، چاپ بیروت.

۲. تاریخ ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۵۸، (چاپ بیروت).

۳. عهدنامه شیخ در حکمت بوعلی (ج ۱، ص ۸) از روی نسخه خطی موجود به نزد مؤلف آن چاپ شده است. ظاهراً عبارت، زیرا مفاد سفارش فوق را بیان می دارد: «ولا يدع فکرة یقید بخیالاتها (بجبالاتها - ظ) تتعالی إلا الفکرة فی جلال الملکوت و جبار الجبروت یكون ذلك قصارها لا یبتعداها ولا یترك الخیال یسنع ألبنة إلا مقدمة لرأی اعتقادی أو نظریة لرتبة الهیة (لرتبة الهیة) أو تحديداً لیصیر هیأة راسخة راسية فی جوهر النفس و ذلك ذکر

در هر صورت قوه و اهمه پایین تر از قوای عقلیه است و سلطان قوای حیوانی است. مراد از «بالوهم»، یعنی در قوه خیال خود چیزهایی را انشا می کند؛ مثل دریا و صحرا، مناره و گنبد و درخت و حیوان. چند سال قبل درخت یا حیوانی را دیده است، اکنون آن را انشاء می کند. اما این انشای وی در همین موطن خیال وی است و به بیرون نمی آید، زیرا این انشاء ضعیف است. این مطلب امری عام برای همه انسان هاست. این که فرمود: «یخلق» اسناد خلق به انسان اشکالی ندارد، زیرا «بإذن الله» در دل هر موجودی نهفته است. بالوهم یخلق کلّ إنسان فی قوّة خیاله ما لا وجود له إلا فیها و هذا هو الأمر العامّ در قوه خیال صورت اشیاء را در خود آن قوه انشاء می کند، ولی به بیرون از آن راهی ندارد و همه انسان ها در این خلق به وهم شریکند.

و العارف یخلق بالهمّة ما یكون له وجود من خارج محلّ الهمّة مراد از همت و شخص صاحب همت، یعنی شخص صاحب اراده. همت اراده و تجمع می خواهد. اراده قوی تجمع وجودی و توحید وجودی می دهد. هر چه وحدت قوی تر باشد آثار وجودی وی بیشتر است. استقامت همت می آورد. خود شیخ، یعنی صاحب فصوص در فتوحات می فرماید: کسانی که صاحب استقامت نیستند مردم کشف و صاحب همت نمی شوند. مردمی صاحب حال می شوند، اما صاحب کشف و همت نمی شوند. چون استقامت همت می آورد. آیه کریمه شاهد بر آن است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ﴾<sup>۱</sup> مراد از ملائکه اشاره به آن «تنزل» و آن مقامات کشف و ارتباط و اتصال و عروج انسان است. به بیانی که در ملائکه و ارتباط انسان با ملائکه آمده است و سرّ آن به حول و مشیت الهی بیان خواهد شد. ابتدا پس از ارتباط با

→ القدوس و قدسه و إلا فی واجب من مَرْمَةِ المعیشة لا یرخص السنّة العقلیة فی إغفالها، لكن یحجز علی النفس تخیل ما لا ینبغی أو فائدة فیهِ فضلاً من فعله حتی یصیر تخیل الواجب و الصواب هیأه نفسانیة، و لذلك یمهجر الکذب قولاً و تخیلاً حتی یحدث للنفس هیأه صدوقه فتصدق الأحلام و الرؤیا و الظنّ و الفکر چون در این سلسله درس ها چندین بار جناب استاد از عهدنامه نام بردند، لذا این بخش عهدنامه را نقل کردیم «مقرر».

ماورای طبیعت به کشف مثالی می‌رسد و آن گاه به مکاشفات غیر مثالی. همه آنها زیر سر استقامت است و استقامت همت می‌آورد و همت کار را به جایی می‌کشاند که انشاء می‌کند و شیء را در بیرون از موطن و عای حقیقت خود تحقق می‌دهد، لذا به زمین می‌گوید: این شخص قابل نیست روی زمین باشد باید در زیر زمین باشد و به وی امر کرد: قارون را بگیرد. زمین شکافته شده و او را گرفت. به دریا امر می‌کند، شکافته می‌شود. پس فعل وی در خارج از موطن خودش و خارج از موطن خیال وی پیاده می‌شود، و دور و نزدیک هم ملاک نیست، زیرا روح مجرد است، چه بسا فعل وی فرسنگ‌ها از وی فاصله داشته باشد؛ در زمین است، ولی در ماده تصرف می‌کند. آن بزرگوار شق البحر و شق الارض کرد. پس همان گونه که طی الارض شنیدید این عارف طی زمان نیز دارد، در طی الارض بدن مسخر روح وی می‌باشد، بر اثر قوت و قدرت روح بدنش را، مثل یک پرنده که سایه وی با وی پرواز می‌کند و به تبع وی می‌دود، حرکت می‌دهد. پس بدن وی در قدرت و اختیار سطوت و قدرت روح وی است. پس طی الارض دارد، و از جایی به جایی می‌رود، بلکه فوق طی الارض دارد. انسان کامل بالاتر از آن را واجد است، زیرا طی الارض از آن آحاد رعیت است. در تمهید القواعد فرمود: این سخن جناب رسول الله که فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ، وَأَنَا الْعَقْلُ»<sup>۱</sup>؛ بیان غایت قصوای انسان کامل نیست، بلکه اشاره به یک مقام وی دارد، چنانکه «وَأَنَا الرُّوحُ»، «وَأَنَا...» حقایق بالاتر است. در مصباح الانس برای نشانه انسان کامل فرمود: یک نشانه وی احیا و اماته است، چون مظهر اسم «محيي» و «مميت» است، جناب استاد بزرگوارمان آقای فاضل توفی - که خدا درجات وی را متعالی کند - به خلیفه خیلی متکی بود. می‌فرمود: خلیفه بودن به لقلقة لسان نیست، خلیفه جانشین است، اگر خلیفه متصف به صفات مستخلف نباشد نمی‌توان گفت که وی خلیفه و

۱. در مسود کتبی (ج ۱، کتاب العقل والجهل، ح ۱۴) فرمود: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ»، و

حدیث دیگر مشهور است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» یا «روحی».

جانشین آن می‌باشد. چگونه در این کارهای دنیوی جانشین، کسی است که به صفات خود وی می‌باشد. اگر کسی صفات رانندگی را ندارد، چگونه جانشین راننده می‌شود، وی چگونه می‌تواند ماشین براند. پس خلیفه به صفات مستخلف متصف است، تا خلیفه بودن صدق بیاید. اکنون باید دید چه کسانی به صفات حضرت خاتم صلی الله علیه و آله متصفند، و چه کسانی به صفات الهی متصف هستند؟

و لكن لاتزال الهمة تحفظه و لایؤودها حفظه أي حفظ ما خلقته. فاعل صورت خیالی خود نفس است و فعل اثر و انشای نفس می‌باشد، پس تا نفس به او توجه دارد، آن شیء متحقق و متصور است، اما وقتی از او اعراض کرد، آن صور نیستند؛ مثلاً در حالت خواب صور فراوانی تمثل یافتند، اکنون که اعراض کرده آن صور از بین رفتند. این در مورد انشای صور خیالیه که مربوط به عموم است. همین مطلب درباره منشای عارف در خارج از محل همت نیز می‌آید، زیرا فعل نفسند. بنابراین بقای صورت در خارج از محل همت مقوم به توجه بوده. از این رو همت پیوسته آن را نگه‌دار است. «و لایؤودها» رسم الخط قرآن سماعی است، ولی قرائت آن مثل قرائت «یقول» است، ولی همزه بر روی «واو» قرار گرفته؛ یعنی سنگین و گران نمی‌آید و بر وی دشوار و شاق نیست. فاعل «و لایؤودها»، «حفظه» است و «ها» به «همت» راجع است؛ یعنی حفظ این مخلوق نفس بر همت دشوار نیست. چنین انسانی به جایی می‌رسد که پیوسته می‌تواند از خود صوری را به اطراف بفرستد، لذا آن صور «ابدال» و «بدل» این شخص هستند. آنها بیچارگان را در می‌یابند و نجات می‌دهند. در این نشأه و در نشأت دیگر مطابق آنها این ابدال فرستاده می‌شوند. این حرف خیلی سنگین است. فمتی طراً علی العارف غفلة عن حفظ ما خلق با غفلة و ذهول از این مخلوق به همت عظیم ذلك المخلوق این مخلوق معدوم می‌شود إلا آن یكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا یغفل مطلقاً لفظ «حضرت» در فتوحات سر زبان است، چنان که در تمهید القواعد، فصوص و نیز مصباح الانس چنین است. در کتاب‌های فلسفی کلمه «مرتبه وجود»

«فلان مرتبه از وجود» و «مقام وجود» فراوان است. این کلمه به جای حضرت در کلمات عرفاست. حضرات به طور کلی به پنج حضرت تقسیم می‌شود: ۱. عالم لاهوت؛ ۲. عالم جبروت و عقول؛ ۳. عالم ملکوت و نفس؛ ۴. عالم ناسوت و شهادت مطلقه؛ ۵. کون جامع.

هر کدام از این حضرات پس از دیگری قرار دارد، جز عالم و حضرت کون جامع که همه آنها را در بردارد؛ به عبارت دیگر غیب مطلق در مقابل شهادت مطلق قرار دارد. شهادت مطلقه همین عالم شهود و مقام تفصیل و کثرت است. حضرت غیب مطلق عالم اعیان ثابته است و در آن صور علمیه می‌باشد. اکنون بین این دو عالم، «غیب مضاف» قرار دارد و آن دو حضرت است: اگر مضاف به غیب مطلق شود، شهادت است و اگر نسبت به پایین‌تر سنجیده شود، غیب است. آن غیب مضاف که آن سویی‌تر است عالم ارواح است که حکما به آن عالم عقول می‌گویند و آن «غیب مضاف» که به این سو نزدیک‌تر است، عالم مثال منفصل است که متن عالم شهادت مطلقه است. عالم مثال منفصل، باطن این عالم است و این کثرات از وی محقق شده‌اند، چنان که عالم مثال از عالم عقول و عالم عقول از عالم اعیان ثابته محقق شده‌اند. عالم اعیان ثابته به وجود احدی عین ذاتند. حضرت خامسه، حضرت کون جامع و انسان کامل و خلیفه الله است. وی متصف به اسماء و صفات الهی، و مظهر اتم اسماء و صفات الهی است. لذا راجع به علم، قوت، قدرت امام فراوان شنیدیم و بالاتر از این شنیدنی‌هاست. بنابراین کسی دست به قلم نگیرد و انسان کامل را با خود قیاس کند، چون خود مشتی از اصطلاحات و مفاهیم و الفاظ در چپته دارد، او را با خود قیاس می‌کند و بگوید: از آن حیث امام می‌داند و از این حیث چطور و چنین است. این وسوسه‌ها و دغدغه‌ها و افکار را در مقابل ولی الله شوراندان و مردم را از علم امامت و از اسرار نبوت دور کردن، خبر از نداری خویش است. امام فوق این حرف‌هاست: از قیاسش خنده آمده خلاق را      کو چو خود پنداشت صاحب دلق را

و هو لا يغفل مطلقاً، بل لابد له من حضرة يشهدها.\* همه مردم قادر بر خلق صور در موطن ذهن هستند، اما برخی از نفوس قدسی بر اثر قدرت و سعه و سطوت وجودی در خارج از محل همت، می توانند صوری را ایجاد و ابداع و تکوین نمایند؛ ایشان تصرف در کاینات می کنند. به این معنا می گویند: تصرف در خارج محل همت، یعنی خارج از خیال، خواه خیال خود باشد و خواه خیال دیگران.

علوم «کله سر» مشتمل بر علوم زیر است: «کاف» کیمیا، «لام» لیسمیا، «ها» هیسمیا، «سین» سیمیا و «ر» ریمیا، به این علوم، علوم غریبه می گویند و از حروف اوایل آنها کلمه «کله سر» تشکیل شده که اشاره به آنهاست. و هر کدام از آنها رشته خاصی از علومند. اگر کسی در «ریمیا» مهارت داشته باشد می تواند در خیال طرف تصرف کند. شعبده علم سیمیاست، که باز در خیال است، ولی نفوس قدسی در خارج از محل خیال، چه خیال خویش و چه خیال مخاطبان و حضار تصرف می کند. برای رسیدن به آن باید مراقبت کرد. جناب علامه طباطبائی رحمته الله می فرمود: کشیک نفس کشیدن و در نزد حقیقت عالم بودن و خود را فراموش نکردن ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾<sup>۱</sup>، و خلاصه مراقبت تخم سعادت است. این معنا را باید در دل کاشت، بقیه آداب و دستورات پروراندن این تخم است. تخم سعادت مراقبت است. گرچه باید درس خواند و اصطلاحات را دانست، ولی نباید اوقات را برای رسیدن به این مقامات از دست داد، اکنون وقت آن است اگر به انتظار بنشینید تا به سن بنده برسید، مشکل می شود. قبلاً طهارة الأعراق این مسکویه را درس گفتم. ایشان چنین نصیحت می کرد: کاری نکنید که بدن از کار بماند و دیگر نتوانید از این تور شکار شکار کنید، آن گاه به آخ و واخ بیفتید. بعد از خود سخن می گوید: من دیر بیدار شدم، به هنگامی که سنم بالا آمده و به چه زحمت ها افتادم و جان به لب رسیده تا خودم را

دریافتیم.<sup>۱</sup> پس با مراقبت انسان آن سویی می شود و با عالم اله خو می کند، جناب  
خواجه در اشارات خویش تعبیری فرمود: <sup>۲</sup> «آهن با آن صلابت و سفتی وقتی در جوار  
آتش قرار گیرد، اگر استقامت داشته باشد آتشین و «حدیده محماة» می شود. پس  
حوصله می خواهد: ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾<sup>۳</sup> دار، دار تدریج است هیچ چیز آنی  
الحصول نیست. اگر قوی شدید حدس پیش می آید، آن گاه طفل یک شبه ره صد ساله  
می رود. ولكن تا قوی شود و درخت به بار بنشیند صبر و حوصله می خواهد البته  
عده ای در این تشبیه خدشه کردند و دست به قلم بردند و ژاژ خایی نمودند، ولی  
خواجه و شیخ اشراق تنطیر به «حدیده محماة» کردند تا اتصاف حقیقت انسان به  
اخلاق ربوبی را بیان کنند و الا چه آتشی، چه آهنی! «لب پند و ریش تشبیه مشبه را  
بخند» حرف بالاتر از اینهاست.

إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْعَارِفُ قَدْ ضَبَطَ جَمِيعَ الْحَضَرَاتِ كَوْنِ جَامِعِ حَضَرَتِ پَنجَمِ است. مراد  
از «جامع» همانند قرآن، یعنی جمع در مقابل فرقان، یعنی مقام تفصیل است. علاوه بر  
این که در مقام بیان فرقان است در مقام جمع قرآن است ﴿إِنْ عَلَيْنَا جُنُودٌ وَقُرْآنُهُ﴾<sup>۴</sup> او  
جمع و جامع است. او کون جامع و تبیان است: ﴿تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>۵</sup>. امام و هادی و  
واسطه فیض مردم، قرآن و تبیان همه است. پس عارف همه حضرات را جامع است و  
هرگز غافل نمی شود، بل لابد له للمعارف من حضرة يشهد بها هر حال بدون شهود  
نیست. اقل آن مرتبه ناسوتی وی می باشد و از خودش هیچ گاه غافل نیست و از  
خویش بی خبر نیست، زیرا نفس مظهر اسم شریف «لا تأخذ سنة ولا نوم» است، و  
اقلش از کشور وجود خویش و وضع وجودی خویش مطلع است. گرچه در مقام

۱. رک: تهذیب الاخلاق، مقاله دوم، «فائدة التماس الفضيلة» ص ۶۵ (چاپ بیدار).

۲. ج ۲، نمط سوم، فصل پنجم، ص ۳۰۵.

۳. نجم (۵۳) آیه ۳۹.

۴. قیامت (۷۵) آیه ۱۹.

۵. نحل (۱۶) آیه ۸۹.

تفصیل «فیه ما فیه» است، زیرا گرچه ما از خویش آگاهی داریم، اما تا علم تشریح نخوانده باشیم نمی دانیم که استخوان های بدن چند قطعه است، و از جهازها و دستگاه های خویش خبر نداریم، با این که خودمان هستیم، و الآن بدن ما اداره می شود، اما بی خبریم. البته این اندازه می دانیم که تحت تسخیر ملکوت عالم هستیم، چنان که به هنگامی که در زهدان بودیم از خود بی خبر بودیم، و دیگری ما را می پروراند ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾<sup>۱</sup> و در پرورش خویش هیچ دستی نداشتیم. اکنون که در زهدان دنیا و رحم آن هستیم پروراننده ما کیست؟ آیا خود ما هستیم؟ ما که بی خبریم. پس اکنون نیز در رحم هستیم و ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ درباره ما صادق است. پس اوست که مدبّر است، و نظام عالم یک پارچه علم محض و با همه اسمای حسنی و صفات علیا ما را اداره می کند. تنها می دانیم که گرسنه ایم، و تشنه ایم و امثال آن، بقیه را نمی فهمیم.

فإذا خلق العارف بهمة ما خلق، و له هذه الإحاطة احاطه به حضرات که کون جامع است ظهر ذلك الخلق خلق به معنای مخلوق است، و آن صورت منشای عارف و مخلوق به همت بصورته فی کلّ حضرة در سلسله طولی ﴿يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾<sup>۲</sup> هر حقیقت پیاده شده در عالم پایین در همه عوالم مافوق صورتی دارد. در صعود و نیز در نزول از علم تا به عین چنین است، و هر مرتبه حکمی دارد، لذا دیدن با چشم در اینجا طوری است و وقتی به عالم مثال و رؤیا رفتیم احکام دیگری پدید می آید. در مبحث ادراک و بحث ابصار مباحثی سنگین پیاده شده است؛ در آن جا در این که ابصار به چیست اختلاف شده و اقوالی طرح شده است؛ مثل ۱. ابصار به خروج شعاع است؛ ۲. عده ای گفتند: ابصار به انطباع است. شعب خروج شعاع نیز فراوان است. چنان که در باب انطباع نیز بحث شده که آیا به انشای نفس است و همه آنها

۱. آل عمران (۳) آیه ۶.

۲. سجده (۳۲) آیه ۵.

معدات بودند. در خروج شعاع، خروج نور از بصر است و یا رسیدن نور از آن شیء به بصر است. این مباحث سنگین در باب رؤیت بصری وقتی به رؤیا رسید رنگ می‌بازد، با آن که چشمان بسته است، بهتر از بیداری می‌بیند. و هیچ کدام از احکام ابصار در آن جا نمی‌آید. در مراحل بالاتر نیز چنین است. پس باید این جا را آیت و نشانه و نمونه قرار دهیم. برخی بر اثر انس با اینجا، این نشاء را اصل قرار می‌دهند و تمام حقایق را در قالب اینجا پیاده می‌کنند. این روش صحیحی در رسیدن به حقایق نیست. ما ماورای طبیعت را اصل می‌دانیم و ماده را رشحی و نمونه‌ای از آن می‌دانیم. پس هر مرتبه از عالم حکمی دارد، این صورت در هر مرحله قرار گرفت در هر عالم مطابق با آن موجود و محفوظ است. اگر عارف عارف باشد، در هر مرحله‌ای قرار گرفت قبل و بعد آن را می‌خواند؛ هر مرتبه‌ای متن مابعد و ظلّ ماقبل می‌باشد. پس اگر طرف، خواننده باشد هم ماقبل را می‌خواند و هم مابعد را. لذا آن که وجود را می‌خواند اخبار به غیب می‌کند، و هو هو پیاده می‌شود، و یا جان باکی در مکاشفه‌ای برای وی مطلبی پیاده می‌شود، گرچه در رتبه آنها نباشد، ولی در مسیر آنهاست. گاهی شکارهایی می‌کند و به تعبیر جناب رسول الله در تحف العقول از علی بن شعبه: مؤمن وقتی ایمانش قوی شد خوابش کم می‌شود. تا کنون خواب می‌دید، اکنون در بیداری می‌بیند، چون ملاک دیدن انصراف از این نشاء است، خواه به وسیله خواب منصرف از این نشاء شود، و خواه به واسطه امور دیگر، بیدار باشد و در کارخانه خیال که کارخانه‌ای صورت‌سازی است معانی را صورت دهد و آن معانی در وی تمثیل یابد، گرچه این تمثیل به صور گوناگون به اقتضای مطبوعه وجودی و دستگاه حروف چینی وی بوده باشد.<sup>۱</sup>

و صارت الصور يحفظ بعضها بعضاً چون صور در طول همند و هر کدام متن بعدی و شرح قبلی هستند، لذا همدیگر را حفظ می‌کنند فإذا غفل العارف عن حضرة أو

حضرات و هو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه همان مخلوق به همت را حفظ می کند انحضرت جميع الصور بحفظه به حفظ این عارف تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها پس با حفظ همان یک صورت غیر مغفول همه صور مغفول را حفظ می کند. پس صور هر کدام بر طبق عوالم خویش محفوظند. سخن در این عارف است که چنین خواندن و دیدن کلمات وجودیه از عهده وی بر می آید و یا خیر. مراد از «تلك الصورة الواحدة» اشاره به همان «هو شاهد حضرة ما» می باشد. لأن الغفلة ما تعم قط لاني العموم و لا في الخصوص، یعنی نه در عموم خلایق و نه در خصوص خلایق و إن شئت قلت: لا في عموم الحضرات و لا في خصوص الحضرات هر دو وجه درست است.

اکنون که به ما هشدار می داد که وجود و سرّ ما، و اقتضای ذات انسانی چنین است و او چنین جوهر مقتدر ملکوتی است و گمان نشود که همین اندام و صورت ظاهر و ترکیب عنصری همه حقیقت وی را تشکیل می دهد، «و إذا مات فات» و به مردن متلاشی می شود و این بدن حاجب حقیقت وی نشود، بلکه بدن سایه حقیقت اوست. و حقیقت وی ذاتاً و صفاتاً و افعالاً به وزان بارش خلق شده است. این موجود به ظاهر خرد چنان عظمتی دارد که عدیل عالم است و به حکم تطابق بین کونین، عالم و آدم، آدم متن و عالم تفصیل و شرح آدم است و اگر در کتاب های عرفانی دیدید که می فرمایند: آدم اصل است و همه، شؤن آدمند، مراد همین است. می فرماید:

و قد أوضحت هنا سرّاً لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر. «یغارون، غیرت می ورزند». ایشان از این که چنین اسراری ظاهر شود و یا آن را اظهار کنند رشک می ورزند و خیلی در نگه داری، مواظبت و مراقبت دارند. این اسرار با خون دل به دست آمده، چرا مبتذل شود و دست عده ای زبان نفهم بیفتد و ندانند حرف کجایی است و دهان به ژاژ خایی باز کنند.

سهروردی در آخر حکمة الاشراق، و نیز شیخ در آخر اشارات گفته است: اگر این

حقایقی را که من در این کتاب بیان کردم به هر صورت و نحوه‌ای حرف را به میان آورید و آن را پخش کنید: «الله بینی و بینک وکیل» و اگر کسی را یافتید که قابل و شایسته است و می‌تواند بار این حقایق را به دوش کشد، بخل نورزید.

از عبارات سابق تا عبارت «قال:» عبارات فصوص الحکم است و خیلی از عبارات را نیاورده است.

قال: و هذه مسألة أخبرت عنها أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب. مخبر به این مطلب جناب رسول الله ﷺ است، چنان که در فصوص الحکم فرمود: همانا من رسول خدا را در مبشره‌ای که به من نشان دادند، در دهه آخر محرم سال ۶۲۷ در محروسة دمشق دیدم. در دست وی کتابی بود، فرمود: این کتاب فصوص الحکم است آن را بگیر، و برای مردم بیان نما تا از آن سود برند. پس عرضه داشتم: شنیدیم، و طاعت خدا و رسول و ولی امرش بر ما را کردم، همان گونه که مأمورم.

وی در این کتاب پیرامون کتاب و مکاشفه‌اش می‌فرماید: «لست بنبي ولا رسول ولكني وارث و لأخوتي حارث»؛ من نه پیغمبرم و نه رسول ولیکن وارث او هستم، زیرا «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ»<sup>۱</sup> و شما نیز باید وارث باشید. اگر جناب عالی نخواهید در حوزه و در کنار این همه سفره وارث باشید، پس چه کسی باید وارث خطاب محمدی ﷺ قرار گیرد. همه ما باید حارث، یعنی پرزگر باشیم و در مزرعه جان خویش بذر حقایق و بطون اسرار ولایت و قرآن و آیات را بپاشیم و باید زارع خویش باشیم و هر کس زارع و مزرعه خویش می‌باشد و آنچه را کاشتیم و به آن محشوریم، در خود همین کتاب کریم (اسفار) مبرهن و مسجل می‌شود. مراد از «هذا الكتاب» فصوص الحکم است. فهي يتيمة الدهر و فریده، فَإِيَّاكَ أَنْ تَغْفَلَ عَنْهَا به در یکدانه یتیم می‌گویند. «یتیم بی پدر است یتیم بی ابوین»<sup>۲</sup> پس این در پدر ندارد تا دومی برای آن

۱. همان، ج ۱، ص ۶۴.

۲. ملاصاف.

بیاورد. فَإِنَّ تِلْكَ الْحَضْرَةَ الَّتِي يَبْقَى لَكَ الْحَاضِرُ فِيهَا مَعَ الصُّورَةِ، مَثَلُهَا مِثْلُ الْكِتَابِ الَّذِي قَالَ تَعَالَى فِيهِ: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۖ ﴾. ضمیر «فیه» به حضرت برگردد و مراد از «الصورة»، یعنی آن صورت مخلوق. ضمیر در «مثلها» به «حضرة» و ضمیر «فیه» به «الكتاب» بر می گردد. پس همان طوری که جناب انسان کامل جامع حضرات است و کتاب الله شده و «ما فرطنا» در شأن وی نازل شده است و این «تبیان کل شیء» است این کتاب نیز جامع است.

فهو الجامع للواقع و غیر الواقع واقع آنچه تاکنون در نظام هستی واقع شده و غیر واقع آنچه را باید یافت شود و تحقق یابد و اکنون نظام هستی باردار برای تکوین و تولید آنهاست. پس واقع و غیر واقع، یعنی آنچه در گذشته بوده و آنچه در آینده می بینید، برای وی یکسان است. زمان و مکان پیش او مطرح نیست. و لایعرف ماقلناه إلا من كان قرآن في نفسه گرچه آحاد رعیت نمی توانند کون جامع شوند، اما:

آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید

﴿ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ به هر اندازه قرآن شدید و جمع گردیدید و از تعلقات دنیا به در آمده اید و آن سویی شده اید، سلطان این گفتار من بهتر در شما تجلی می کند و پیاده می شود و می فهمید که عارف به همت خود انشاء می کند. فَإِنَّ الْمُتَّقِيَ اللَّهَ يَجْعَلُ لَهُ فِرْقَانًا. در آیه شریفه فرمود: ﴿ إِنْ تَشْقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فِرْقَانًا ۖ ﴾<sup>۱</sup>. در فصوص الحکم به طور تفصیل از تقوا بحث به میان آورده است. جناب طبرسی در ابتدای مجمع البیان نقل می کند که عمر بن خطاب از کعب الاحبار از تقوا پرسید: «فقال: هل أخذت طريقاً داشوک؟ فقال: نعم. قال: ما عملت فيه؟ قال: حذرت و تشمرت. فقال: ذلك التقوى».

پس در بین خار مغیلان با احتیاط و پاورچین پاورچین راه رفتن تقواست. متقی از «وقی یقی» و «وقایه» است. عبد و حق هر دو وقایه همدیگر می شوند. «فإن المتقي

الله؛ یعنی آن کس که از خدا بپرهیزد جایزه‌ای که به او دهند، فرقان است؛ یعنی او را فارق بین حق و باطل قرار می‌دهد؛ نور و تمیز و تفصیل به وی می‌دهند. این کار که انسان بین حق و باطل تمیز دهد، خیلی کار است و اهمیتی به سزا دارد، زیرا فرقان و میزان و معیار در هر رشته‌ای لازم است. از کجا این دیوار مستقیم است و یا کج و معوج؟ از شاقول می‌فهمد که چگونه است. راست بودن خط را با مسطره و خط کش می‌فهمد. از کجا این نتیجه درست است؟ با قواعد قیاس و چگونگی چیدن صغری و کبری. از کجا این حروف اصلی است و زواید آن کدام است؟ از فاء و عین و لام. پس هر رشته‌ای میزان دارد و انسان در واردات و خاطرات و در دنیا و آخرتش فرقان لازم دارد و خداوند به او نوری می‌دهد که خودش فارق بین حق و باطل می‌شود. در الهیات روشن می‌شود که همه کتاب‌های آسمانی فرقان بودند؛ یعنی بین حق و باطل فارق بودند، اما قرآن نبودند، چون قرآن جامع است. همان گونه که خاتم انبیاء ﷺ مقام ختمیت دارد قرآن نیز ختمیت دارد و علاوه بر فرقان بودن قرآن هم هست.

و لاشبهة في أنه مما يؤيد... في مباحث النفس - إن شاء الله تعالى. در مباحث نفس این مسائل خود را بهتر نشان می‌دهند اگر چه در لای کتاب نیز از آنها سخن گفته می‌شود. فاتحن سفارش می‌کند که این را استوار بدار. به دل بنشان تا از این مقدمات بتوانی اشکالات را پاسخگو باشی و مباحث آن را به خوبی فرا بگیری.

ما مهذنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني و الإشكالات الواردة عليه.

## فصل دوم: أدلة إثبات الوجود الذهني

فصل ۲: في تقرير الحجج في إثباته و هي من طرق.

مقدمه به خوبی بیان شد. همان گونه که می‌دانیم روش مرحوم آخوند در ابتدا همانند دیگران وارد بحث می‌شود لذا این حرف‌ها در منظومه و شرح مقاصد و مواقف بیان شده است، اما در اثنا اشاراتی دارد که باید آن اشارات را فهمید. سخن اول

وی در این است که، ما معدوم و لو معدوم ممتنع باشد، مثل مجهول مطلق و اجتماع دو نقیض را موضوع قضایای موجب قرار می‌دهیم، و آنها را سان می‌دهیم و احکامی برای هر کدام می‌آوریم و از یکدیگر جدا می‌کنیم و تمییز می‌دهیم. این موضوع و محمول در موطنی و وعایی تقرر دارد، و آن موطن ذهن است، زیرا آنها طبق فرض معدومند.

اشکال: مگر خود نفرمودید که وجود ذهنی وجود ظلی دارد و آیت خارج است درباره معدوم ممکن اگر کوتاه بیاییم و بگوییم، در نظام هستی در موطنی تقرر دارد، و نفس از آن موطن عکس برداری کرده و بعدها در خارج پیاده می‌شود، ولی درباره ممتنع است که در هیچ موطنی نفسیتی ندارند، و واقعیت و حقیقتی برای آنها نیست این وجود ذهنی ظل چیست؟ و حکایت از چه می‌کند؟

الطريقة الأولى: أنا قد نتصور المعدوم الخارجي مراد معدوم ممکن است، ممکن که هنوز لباس وجود را نپوشیده معدوم خارجی است. بل الممتنع كشریک الباري و اجتماع النقيضين و الجوهر الفرد حکما به جوهر فرد قائل نبودند، و مراد از «جوهر فرد» اتم و جزء لایتجزی است. کلمه «جوهر افراد» که هم صفت و هم موصوف جمعند، بر زبان متکلمین دایر بود. ایشان قائل بودند که «جوهر فرد» جسم نیست، ولی جوهر است، زیرا جسم آن است که از ماده و صورت تشکیل شده باشد، و به این جهت به آن «فرد» می‌گویند که حجم دارد و لایتجزی است، و قابل تکثیر نیست.

بحیث يتميِّز عند الذهن عن باقي المعدومات حافظ می‌گوید من دغدغه‌ای در جوهر فرد ندارم:

بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد

که دهان تو بر این نکته خوش استدلالی است

و تمیِّز واو حالیه است المعدوم الصرف ممتنع ضرورة آنها را ادراک می‌کنیم و از یکدیگر تمییز می‌دهیم فله نحو من الوجود این نحوه وجود در کجاست؟ و اذ ليس في

الخارج فرضاً و بیاناً «بیاناً» عبارت دیگری از «عیاناً» است و اگر بخواهیم بیان را خود بیان معنا کنیم؛ یعنی این شیء واقعیته ندارد تا بخواهیم لفظی برای بیان آن بیاوریم فهو في الذهن.

۱. در وجود ذهنی\* باید عنوان ذهنی و ظلی بودن حفظ شود و حکایت از خارج مقوم آن است، لذا فراوان در این منهج از صورت علمیه نام برده می شود به این که عنوان و حاکی و بیانگر خارج است.

۲. وجود ذهنی شعبه‌ای از علم است، و لفظ ظلّ نیز حکایت می کند که باید صورت نمود خارج باشد.

۳. در تفسیر مفتاح الغیب و نیز در آخر مسلک خامس این کتاب سی و چهار اصطلاح را جمع و آنها را معنا کرده است<sup>۱</sup> در آنجا بین ذهن و ذهنی تفاوت گذاشت. ذهن قوه‌ای از قواست و ذهنی صورت حاصله در ذهن می باشد که مرآت خارج می باشد. فرمود: «و هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة».

«الوجود الذهني غير وجود الذهن فإنّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجية» مثل باصره و لامسه «و ما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج و محاك له يقال له: الوجود الذهني لذلك الشيء». اکنون که مراد از وجود ذهنی حکایت از خارج است و دلیل نخست شما در این بود که، انسان معدومات را ادراک می کند، خواه معدوم مطلق باشد و خواه معدوم ممکن، چنان که ممتنعات را تصور می کند، مثل اجتماع نقیضین و شریک الباری، و خلاصه حقایقی که در خارج معدومند، در حالی که شما فرمودید صورت آنها را ادراک می کنیم و حال آن که در خارج معدومند. البته در باب معدوم ممکن که در سلسله طولی جای دارد، ولی هنوز پیاده نشده دست وی باز است که بگوید، با آن که معدوم ممکن در خارج پیاده نشده است، ولی ممکن است عکس

آنها از مراتب عالی طولی به ذهن بیفتد، ولی اشکال در باب معدوم ممتنع، محکم است.

و اعترض علیه بر این دلیل که از راه وجود صور ذهنی آن را اثبات می‌کند: بآنکه لایجوز أن يحصل العلم بالمعدوم، لأن العلم كما مرّ عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء اگر علم صورت حاصله از شیء است در اینجا شیء معدوم است، لذا این صورت حاصل از خارج نیست، پس علم به خارج نیست، بنابراین چگونه علم به شیء محقق است در حالی که در خارج چیزی محقق نیست؟

فصورة المعدوم إما أن تكون مطابقة له، فيجب أن يكون للمعدوم و خصوصاً الممتنع، ذات خارجيّة تطابقها صورته الذهنيّة ابتدا فرمود که صورت معدوم یا مطابق با خارج است در این صورت معدوم باید در خارج محقق باشد تا این صورت علم به آن خارج باشد. و «خصوصاً» را به این جهت آورد که معدوم ممکن راهی برای علم به آن از راه سلسله طولیه می‌باشد، اما در ممتنع که در نظام حق راهی ندارد چه می‌گویید؟ فاعل «تطابقها» «صورته الذهنية» است و «ها» در آن به «ذات» بر می‌گردد.

و المعدوم لا ذات له، أو لا تكون مطابقة له، فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم، إذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم. «واو» در «المعدوم» حالیه است، در حالی که معدوم ذاتی ندارد تا صورت مزبور مطابق او باشد یا این که صورت ذهنیه مطابق خارج نباشد پس علم به معدوم حاصل نشد، زیرا معنای علم صورت حاصله از معلوم است.

و أجيب عنه بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح و مثال له محاكاة عن الأمر العيني به قول مرحوم فاضل مقداد ایشان «تحدلق» پیشه کرده<sup>۱</sup> و زرنکی نموده و در عبارت لفظ شبح و مثال را آورده و با زرنکی از آوردن مضاف الیه فرار می‌کند. پس مراد از حصول صورت این نیست که شبح و مثالی از شیء، در حالی که محاکات از امر عینی می‌کند ولو در حقیقت مغایر آن باشد، در ذهن تحقق پیدا

می‌کند. پس اگر این نیست چه چیز است؟ اکنون بیان می‌کند: بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم مراد از حقیقت در کشف المراد<sup>۱</sup> بیان شده فرمودند: اگر ماهیت رنگ وجود گرفت اطلاق حقیقت بر آن رواست، و تا رنگ وجود نگرفت اطلاق حقیقت صحیح نیست. اکنون مراد از حقیقت در این جا چیست؟ آیا چون صورت در ذهن وجود گرفته اطلاق حقیقت بر آن رواست ولو در خارج معدوم باشد و یا معدوم به معنای واقعی آن نیست بلکه مراد از حقیقت به معنای ماهیت است و همین طور به طور مبهم گفته است و در رفته است تا شامل معدوم و به ویژه معدوم ممتنع شود؟ پس تعبیر به خوبی پیاده نشده است.

من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب به عليها أثرها المقصود عليها باز سؤال دیگر: ظلّ به معنای سایه است، پس این صورت سایه چیست؟ و نیز مراد از «اثر مقصود بر او بار نمی‌شود» چیست؟ هر کدام از وجود ذهنی و خارجی اثر مقصود دارند که بر آنها بار است، ولی مراد این است که اثر مقصود بر شیء خارجی بر صورت ذهنی بار نیست. پس در این عبارت هم مسامحه شد.

فالعلم بالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتاً في الخارج حصول در ذهن بیابد، از چه چیز و از کجا این مفهوم ذهنی را بگیرد، حرفش را نمی‌زند. پس الفاظ قشنگی دارد اما دردی را دوا نکرد. و خودش مقرّر است که ثابت در خارج نیست، پس وجود ذهنی و ظهور ظلی حکایت و ظلّ چیست؟ فلا يجزي الترديد أنّ هذه الصورة مطابقة للمعدوم أو لا، و لا يلزم شيء من المحذورين مراد از تردید «إما أن تكون مطابقة أو لا تكون» است و محذور هر کدام از دو تردید بیان شد. پس اکنون آن دو محذور در اینجا نمی‌آید. هذا على رأي المحققين. با این همه دغدغه‌ها چگونه رأی محققین است. إذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج این جمله اشاره به اختلاف حمل اولی ر شایع صناعی دارد. در آخر فصل ۱۹ منهج دوم از آن سخن گفت

و فرمود: «والسرّ في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولي، و عدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضي، فإنّ مفهوم شريك الباري و المجهول المطلق يصدق على نفسه بأحد الحملين و مقابله يصدق عليه بالحمل الآخر و هذا مناط صحّة الحكم عليه بأنّه ممتنع الوجود» و بعد از چند سطر می فرماید: «و سيأتيك ما ينفعك في دفعه - ان شاء الله» پس به اختلاف دو حمل اولی و شایع صناعی جواب می دهد، و این دغدغه ها در صورتی می آید که به حمل شایع صناعی حمل شود، ولی با حمل اولی وفق می دهد. پس به حمل اولی صورت صورت معدوم است، اگر برگردی و دوباره به آن به حمل شایع صناعی نگاه کنی یکی از صفات نفس است. پس به حمل اولی عدم را اذارک کردید، ولی در واقع این صورت وجود نفس است. با همه این سخنان باز جنبه ظل و حکایت آن جای سؤال دارد. و البته باید عدم را این گونه توجیه کرد که عدم به طفیل وجود انشاء می شود. ذات خود وجود شهوداً مدرک نفس است، ولی در هر صورت وقتی وجود را نیافت عدم را در ازای آن انشاء می کند. باز اگر دغدغه دارید پس باید قائل شویم که در وجود ذهنی توسعی در تعبیر باید به کار آورد، و عنوان حکایت و محاکات از خارج را برداریم و به همین مقدار که شیء صورت و معنی و حقیقت خویش را افاده می کند. صورت علمیه بودن و وجود ذهنی بودن وی درست می شود. پس محاکات «هو هو» از عدم نمی کند، اما در عین حال معنای عدم تا این اندازه صادق است. پس باید در محاکات توسع داد. پس هذا على رأي المحققين، یعنی بنابر اختلاف دو حمل اولی و شایع صناعی.

و أمّا على قول من ذهب إلى أنّ الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقة در آن جا ما قائل به شبح نشدیم، بلکه قائل به حقیقت شدیم، گرچه حقیقت به معنای اعم، یعنی ماهیت مراد بود، زیرا شامل عدم می شد، زیرا عدم خود دارای مفهوم و ماهیتی است. گرچه در مقدمه بیان کردیم که مفهوم اعم از ماهیت است و ماهیت در جایی اطلاق می شد که جنس و فصل باشد و در بسایط مفهوم اطلاق می شود، ولی ماهیت اطلاق

نمی‌شود. خلاصه عدم برای خود مفهومی دارد. ولی اگر گفتیم: شیخ در ذهن قرار دارد، معدوم چیزی نیست تا مثال و شیخ داشته باشد، و به ویژه ممتنع.

اکنون دیگر مطالب مقدمه به کمک می‌آید و وقتی اصلی معلوم شد و مفاتیح و امهات و اصول به دست آمد طالب علم باید خود پژوهش و کسب کند. بنای کار بر همین است. وقتی در ادله تجرد نفس بحث می‌کردیم و ادله فراوان به دست آمد، در مقام خلاصه‌گیری مفاد همه ادله تجرد نفس یک کلمه است و آن این که، «نفس از احکام طبیعت بیرون است» و نیز این شعر مفاد همه ادله است:

روح اگر از فوق طبیعت نبود

پس چرا از همه احکام طبیعت به در است؟

پس اگر کتاب خوانده و حرف به دل نشانده شد حتی این فصل جداگانه، که شیخ در مباحث نفس باز کرده، لازم نیست: «في بقاء النفس الناطقة» پس این فصل در واقع تأکید و توضیحی است به این که آنچه فساد می‌یابد طبیعت ترکیبی است و هر چه مزاج و امتزاج دارد، مثل یاقوت، عقیق و گیاه فاسدشدنی است، زیرا مرکبند، ولی جوهر بسیط قائم به ذات که از احکام طبیعت بیرون است، فاسد نمی‌شود و دلیلی بر فساد آن نیست. بنابراین نفوس ناطقه باقی و برقرار است. پس فصل مزبور فصلی تأکیدی و توضیحی است.

کم گوی و گزیده گوی چون در / تا ز اندک تو جهان شود پر

لذا اگر حرف در دست باشد، بقیه حل می‌شود. از این رو فرمود: «الدرس حرف و التکرار ألف». لذا اکنون که واقعیت صورت علمیه را دانستیم و مقدمه برای ما حل شد و درباره انشاء و اقتدار نفس، و قیام صور ذهنیه به نفس را، که مثل قیام فعل به فاعل است، فهمیدیم و دانستیم که علم انفعالی و حصول نیست، و همچنین همه ادراک‌ها و حتی مدرکات حواس ما در صقع و سرّ نفس ناطقه قرار گرفته و عین ذات و واقعیت وی شده و چون نفس از ماورای طبیعت است، لذا حتی مدرکات حسی و مشاعر

حسی ما علی الاطلاق به صورت معقولات در می آیند و فروع بسیار و اسرار بسیاری بر آن مقدمه مترتب است که اندکی ما به اختصار گذرانندیم، و بهتر می بود که آنها را پخته تر می کردیم، چنان که درباره اسرار نشأت دیگر و قیامت و معاد و خلاصه بطون آیات، در فصل گذشته حرف هایی لازم به توضیح و یادآوری بود. اگر مقداری با تأنی حرکت کنیم و انسان حرف بشنود بهتر از آن است که خدای ناخواسته فهمیده ورق بزنیم.<sup>۱</sup>

فیقال: العلم بالشيء عبارة عن حصول شیع و مثال في الذهن شیع و مثال با هم تفاوت دارند: شیع در آنجایی اطلاق می شود که صورت خارج و واقع دارد، و آنجایی که صورت واقع ندارد مثال است. فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود، و إلا فهو العلم بالمعدوم، فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل ضمير «له» به «شیع» بر می گردد، إذ لا ذات له عينیة و لا مطابق له إلا بحسب التقدير «مطابق» با کسر خوانده شود مراد از «تقدير» فرض ذهنی است. اکنون مراد از فرض و تقدير را بیان می کند: بمعنى أنه لو كان له وجود تطابقه هذه الصورة. این صورت از کجا آمده؟ در رأی محققین به شهود و وجود، نفس در قبال حمل اولی ذاتی انشاء عدم کرد، ولی در اینجا این الگو را از کجا گرفته است؟ والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شیع لا يكون له مطابق بالفعل. مطابق به فتح باء است. خلاصه شیع خارج ندارد و چیزی در خارج مطابق وی نیست.

هكذا قيل، و هو ليس بكافٍ في المقصود این حروف دو شعبه دارد:

۱. این کلام متوجه معدوم ممکن باشد و این فرد از معدوم توجیهی دارد، که خواننده ای و کاملی در نظام طولی وجود به صورت علمیه دست پیدا کرده باشد و اگر چه این صورت هنوز به عالم شهادت نرسیده، ولی در نظام عالم جا دارد، پس صورت آن در نفس قرار گرفته است و اگر هم وی خبر دهد که چنین واقع خواهد شد به وقت خویش هو هو در خارج پیاده می شود.

۱. در یکی از درس ها یکی از رفقا وقتی کتاب خوانده می شود وجب می زد، و به طور مطایبه می گفت: امروز یک وجب و چهار انگشت خواندیم. چنین درس خواندنی به جایی نمی رسد.

۲. اما در معدوم ممتنع هیچ گونه توجیهی ندارد، زیرا هیچ گونه صورت واقعی در نظام هستی ندارد، بلکه معدوم مطلق و ممتنع بالذات است. بنابراین در خارج چیزی نیست تا در ذهن شبح و نمونه آن قرار بگیرد. إذ لقاتل أن يقول: هذا الجواب إنما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة در این شعبه از معدوم ممکن پاسخ خوب است و أما إذا تصوّرنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم: «المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني و ظهورها الظلي» التناقض فاعل «فيلزم»، «التناقض» است. پس چیزی در خارج وجود ندارد تا صورت ذهنیه ظهور ظلی آن باشد و از آن حکایت کند. إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلاً، و الخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقاً. «خفي»، یعنی مجهول مطلق. و هذا بالحقيقة راجع إلى إشكال المجهول المطلق المشهور در ذیل فصل از منهج دوم در این باره بحث شد. و درباره مجهول مطلق گفته شد که به حمل شایع صناعتی، معلوم نفس است و به حمل اولی معنای مجهول مطلق می باشد. و سیأتیک ما ینفک فی دفعه - إن شاء الله تعالی. این بود طریقه اول در اثبات وجود ذهنی.

### راه دوم برای اثبات وجود ذهنی\*

قبلاً بیان کردیم که وی در این بیان نوعاً ناظر به شرح مواقف است. در آنجا اسامی قائلین و صاحبان ادله نام برده شد.<sup>۱</sup> روش دوم در اثبات وجود ذهنی در حقیقت به دو وجه و روش منحل می شود: یک روش نزدیک به طریق اول است و آن این که، ما اشیای معدومه و ممتنع را تصور کرده و آنها را از یکدیگر تمییز می دهیم و چون تمییز معدومات صرف، ممتنع است پس در موطنی تمییز داده می شوند و این مطلب همان فرمایش قبل است که، علم با تشخص و تعین می سازد والا اگر تشخص و تعین

\* درس صد و هشتاد و هفتم.

۱. سید شریف جرجانی، شرح مواقف، ج ۱، مقصد چهارم، ص ۲۸۳-۲۸۵، (چاپ ترکیه).

نداشته باشد علم به تمیز آنها ممکن نیست، زیرا علم به تمیز فرع بر تعین آنهاست و تشخیص و تعین مساوق با وجود است. بنابراین آنها باید به گونه‌ای از وجود متحلی باشند. در اول فصل نوزدهم منهج دوم چنین فرموده بود: «و کل ما كان معلوماً فلا بد أن يكون متميزاً عن غيره» این صغری است «و کل متميز عن غيره فهو موجود، فإذن كل معلوم موجود». همین قیاس را در «طریقه اولی» آورده و فرمود: «و تمیز المعدومات الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود» پس معدومات تحقق و تشخیص دارند و تشخیص مساوق با وجود است. بنابراین آنها موجودند و چون در خارج معدومند، پس نمودی ندارند تا چه رسد به بود. در طریقه دوم تا اینجا، که معدومات را تصور می‌کنیم و موضوع قضایای موجهه قرار می‌دهیم [و در سالبه نیز موضوع قرار می‌گیرند، ولی چون سالبه با انتفای موضوع هم صادق است لذا فعلاً با همین موجهه استدلال را به پیش می‌بریم] پس این موضوع باید به گونه‌ای متقرر باشد. در فصل نوزدهم منهج دوم بیان شد که هر چه باید معلوم باشد باید قبلاً تشخیص داشته و موجود باشد و چون ممتنع مثل اجتماع نقیضین معدوم است، پس چگونه موجود موضوع قضیه‌ای قرار گیرد؟ و در راه اول از طریق دوم با طریق اول قریب است، زیرا در آنجا به صرف تصور معدومات اکتفا کرده و در این وجه علاوه بر آن آنها را موضوع قضیه قرار داده است و همین پسوند ایجاب کرده که آنها دو طریق شوند. و ای کاش این دو وجه از طریق دوم از همدیگر باز می‌شد تا روشن می‌شد که نوعاً اشکالات متوجه وجه دوم از طریق دوم است.

اما وجه دوم از طریقه دوم این است: اکنون که آنها را موضوع قضیه قرار دادند، موضوع قضایای خارجی در خارج موجود است، و قضایای خارجی در منطق نیز به این معناست که افراد آنها در خارج موجودند و چون همه واحداً آنها موجود نیستند، بلکه افرادی از آنها در خارج محققند و افرادی نیز معدومند، پس طبق فرض باید همه افراد در خارج موجود باشند تا حکم روی آنها برود. اکنون برخی از افراد موجودند و

برخی معدومند، پس قضیه خارجیّه چگونه تشکیل می‌شود؟ فکیف التوفیق؟ پس افراد معدوم همانند ممتنع در مانحن فیه هستند.

الطريقة الثانية: إنا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً در طریقه اول با تصور مفردات از قبیل اجتماع نقیضین کار تمام بود، ولی اکنون علاوه بر تصور، آنها را موضوع برای قضیه قرار می‌دهیم با احکام ثبوتیه صادقه و احکامی ثبوتی درست برای آنها می‌آوریم. با «ثبوتیه» از «سالبه» احتراز کرد تا اگر موضوع منتفی بود؛ مثلاً عنقا موضوع آن بود، اشکالی دام‌گیر این وجه نشود. این بود وجه اول. و کذا نحکم علی ماله وجود، ولكن لا تقتصر في الحكم على ما وجد منه، بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراد المحققة و المقدرة مثل قولنا: كلّ عنقاء طائر، و كلّ مثلث فإنّ زواياه الثلاث مساوية للقائمتين در این قضیه تنها حکم روی افراد خارجی محقق نمی‌رود، بلکه حکم بر روی تمام افرادی می‌رود که قبلاً تحقق یافتند، و اکنون محقق هستند و افرادی که هنوز نیامده‌اند و اکنون معدومند. پس در این سخن با وجه اول هم قدم شد، زیرا در آنجا نیز افراد معدوم از قبیل ممتنعات مشمول قضیه بودند. در مثال مثلث همه افراد مثلث موجوده و همه افراد مثلث مقدره مشمول این حکمند و در مثال اول از اصل، عنقا فردی ندارد. و صدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدّق به العزیزة الإنسانية. «واو» در «و صدق الحكم» حالیه است. و إذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع، علمنا أنّ له وجوداً آخر هو الوجود الذهني. هذا ما قرّره. «الوجود العيني» فاعل «يكفي» است، زیرا در خارج موضوع آن موجود نیست پس وجود دیگری دارند که وجود ذهنی است. بنابراین اگر افرادی محققند افراد دیگر محقق نیستند.

و فيه بحث من وجوه: الأول: أنّه لا شك أنّ أمثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية. اکنون اشکال روی وجه اول رفته است که «كلّ عنقاء طائر» افراد آن هیچ گونه در خارج تحقق ندارند. «اگر چنین موجودی در خارج تحقق پیدا کند طائر است». چنین قضیه‌ای متقوم به فرض است، و این فرض محقق نشده است پس چگونه از آن به

وجود ذهنی جهش کردید؟ حتی یکن معنی قولک: «کلّ عنقاء طائر» أنّ کلّ ماهو فرد للعنقاء ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل امثال چنین قضایایی فعلی خارجی نیستند تا معنای قول تو در «کلّ عنقاء طائر» این باشد که هر چه که فردی برای عنقا باشد ولو به حسب فرض طائر بالفعل باشد. کیف؟ و من یفکر الوجود الذهني ینکر صدق هذا الحكم و أمثاله أنّ کس که وجود ذهنی را انکار می کند، اصل حکم را انکار می کند، زیرا عنقا بودن آن به حسب تقدیر هم فعلیت ندارد. بل هی قضایا حقیقیة موضوعاتها مقدرة الوجود. معنای «تقدیر» و «مقدرة»، یعنی این افراد هیچ فعلیتی ندارند. و معناها کلّ ما لوجود و کان متصفاً بعنوان کذا فهو بحيث لو وجد صدق علیه محمول کذا، یعنی معنای قضیه مقدره این است که در صورت وجود، چنین حکمی دارد. و الحكم بهذا النحو أي لو وجد في الخارج لا يقتضي إلّا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز أن یكون هو الوجود الخارجي فلم یثبت وجود آخر أصلاً وجود دیگر از کجا ثابت شده است تا وجود ذهنی ثابت شود؟

الثاني: لو تمّ هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدرة الغير المتناهية لأمثال هذه العنوانات. اگر قضایا روی وجود ذهنی می روند و افراد خارجی نیستند و ذهنی اند، پس باید حکم روی همه افراد فرضی غیرمتناهی برود، زیرا عنوان ذهنی نیز ناظر به افراد ذهنی به طور تفصیل است. پس در ذهن باید بی نهایت افراد به طور تفصیلی تحقق یابند. توجه به افراد غیرمتناهی بالفعل چگونه برای ذهن میسر است؟ در منظومه<sup>۱</sup> چنین فرمود:

و الحكم في الصورة أيضاً جرى      على الطبيعة بحيث قد سری  
أفرادها إذ لو على أفرادها      لم یکن إذ لیس انتهت أعدادها

در قضیه طبیعی حکم روی طبیعت می رود و افراد ملحوظ نیستند. در «الإنسان حیوان ناطق» حکم روی طبیعت انسان می رود.

اما در محصوره: «كُلُّ إنسان ناطق» حکم روی عنوان طبیعت به لحاظ افراد رفته است. پس در طبیعی خود عنوان محکوم به حکم بود پس «ما فيه ينظر» بود، ولی اکنون عنوان طبیعت بهانه برای نگاه به افراد است پس طبیعت «ما به ينظر» و آلت برای نگاه به افراد است و این نگاه به افراد از عینک طبیعت نگاهی اجمالی است و لازم نیست همه افراد به طور تفصیل و غیرمتناهی نگاه شوند و لازم نیست که همه افراد از اولین تا آخرین پیش ذهن حاضر شوند و ملتزم به آن نیستیم و نیازی به آن نیست. پس افراد مقدره در ذهن علی التفصیل لازم نیست، در حالی که بنابر طریقه دوم چنین لازم است: علی التفصیل فی ذهننا عند هذا الحكم. فإذا قلنا: كُلُّ مَثَلٌ كذا، يوجد فی ذهننا جميع المثلثات المقدرة علی التفصیل، لأنه مَعًا نقرّر علی مدارك المتأخرين أَنَّ الحكم فی المحصورة علی ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان. اگر لازم باشد که افراد در ذهن موجود شود تا حکم صحیح باشد پس وقتی درباره مثلث حکم کردیم که مجموع زوایای آن برابر دو قائمه است باید همه افراد مثلث در ذهن به طور جدا جدا تمثیل یابد، و همه از همدیگر تمیز یابند و همین عبارت اجمالی، که مرآت همه بود، لازم است که همه افراد مثلث را در ذهن ما آورده باشد، و به گردن متأخرین می گذارد که ایشان در قضیه محصوره حکم را بر روی افراد سان یافته و تشخیص یافته و جدا جدا می گیرند، در حالی که هم اکنون در مسلک تحقیق همین مسلک متأخرین را به طور صحیح تقریر می کنیم و خواهیم گفت که هیچ کدام از متأخرین در شرح مطالع و شمسیه نگفتند اگر قضیه ای محصوره است و عنوان ناظر به افراد است لازم نیست افراد جدا جدا و به طور تفصیل باشند، بلکه عنوان به طور اجمال به افراد نظر دارد.

و إن سلکنا مسلک التحقيق و قلنا: إِنَّ المحکوم علیه فی المحصورة هو العنوان، لكن الفرق بينها و بین الطبیعة أَنَّ الحكم فیها علی وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الطبیعة فينحل الإشکال. فرق بین محصوره و طبیعی در همین است که در طبیعی حکم روی

خود عنوان می‌رود، و عنوان «ما فيه ينظر» است ولی در محصوره عنوان با نظر به افراد موضوع است، پس عنوان «ما به ينظر» است. پس «یسری»، یعنی عنوان مرآت است، پس اشکال به این که افراد غیرمتناهی مورد نظر باشند منحل می‌شود، زیرا آحاد غیرمتناهی موضوع قضیه نیستند. لکنه علی هذا يجب الاقتصار علی عقود لیس لموضوعاتها وجود عيني أصلاً لیکن بنابراین که قضیه محصوره ناظر به افراد است، پس در مواردی قضیه محصوره پیاده می‌شود که افراد آن معدوم باشند، زیرا اگر محقق باشند کسی می‌تواند چنین اشکال کند که، و إلا فلاحد أن يقول: إن الطبايع موجودة بوجود الأفراد، فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده، فالحكم عليه بذلك الاعتبار.

چون مطلب صاف نیست ذهن آن را به درستی نمی‌گیرد، لذا از «لکنه علی هذا يجب الاقتصار» به این که حتماً باید وجود عینی نداشته باشند، می‌گوییم اگر وجود عینی دارند حکم روی آن افراد عینی برود. در هر صورت در این «و إلا لأحد» بیان می‌کند که اگر افراد وجود عینی داشته باشند، چون طبایع به وجود افراد موجود هستند، پس حکم روی افراد عینی خارجی می‌رود بنابراین وجود ذهنی ثابت نمی‌شود. پس «فالحکم علیه بذلك الاعتبار»؛ یعنی حکم بر عنوان به اعتبار وجود خارجی افراد رفته است لذا وجود ذهنی ثابت نمی‌شود.

فإن قيل: وی در صدد ردّ «فلاحد أن يقول»: است، چون این «أحد» گفته بود که با تحقق فردی موضوع آن در خارج به تحقق فرد محقق می‌شود، پس نیازی به وجود ذهنی نیست. وی می‌گوید: اگر چنین است، اشتراک را چه می‌کنید؟ اشتراک، یعنی کلی بودن، و این شخص نیست تا در خارج محقق باشد. چون کلی است در خارج محقق نمی‌شود، بلکه از معقولات ثانوی در وعای ذهن است بنابراین وجود ذهنی ثابت می‌شود، ولو افرادی از این قضیه محصوره در خارج موجود باشند:

فإن قيل: إننا لَنأخذ الموضوع في المحصورة علی وجه مشخص جزئي بلکه حکم

روی کلی می‌رود، ولی اگر روی جزئی می‌بردیم حق با شما می‌بود که حتی یکون الحکم فی قولنا: «کلّ إنسان کذا» علی انسان موجود بوجود جزئی مشخص در این صورت حکم روی فرد مشخص می‌رفت و وجود ذهنی ثابت نمی‌شود، اما ما چنین نمی‌کنیم بل ناخذه بحیث یقبل الاشتراك بین کثیرین، چون کلی و مشترک بین افراد و کثیرین است، لذا در خارج موجود نیست، بلکه در ذهن تقرر دارد. در مرحله دهم سخنی داریم که تشخیص مادی و خارجی با کلیت نمی‌سازد، اما تشخیص عقلی با کلیت می‌سازد، پس گرچه صورت ذهنیه در عقل تشخیص دارد ولی با کلیت سازگاری دارد، اما تشخیص مادی با کلیت سازگار نیست. پس اگر تشخیص به معنایی از ابهام در آمدن است پس با کلیت، که مبهم است، نمی‌سازد.

در جواب می‌گوییم: این ابهام در خارج با مادی بودن نمی‌سازد، اما وجود تشخیص عقلی و متین در عقل می‌تواند بین افراد کثیر مشترک باشد، پس با کلیت سازگاری دارد فهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً فی الخارج ضرورة، زیرا کلیت در خارج نمی‌آید.

قیل: كما أنّ الموجود الخارجي مشخص لا یقبل الاشتراك، كذلك الموجود الذهني له تعین یمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعین. در این «قیل» نظر به کلیت و ابهام دارد، می‌گوید: اگر چیزی تشخیص پیدا کرد ولو در ذهن باشد جزئی شده و جزئیت با کلیت منافی است، پس در این صورت نیز، ممکن نیست اشتراک بین افراد کثیره در عقل تحقق پیدا کند. گوییم: این قیاس افراد و تشخیصات مادی با ذهنی مع الفارق است.

ضرورة أنّ الوجود لا یعرض المبهم من حیث هو مبهم این مطلب در فصل نوزدهم آمده است که، «وجود لا یعرض المبهم» ولی ما می‌گوییم مانع ندارد که چیزی مبهم نباشد، ولی در عین حال اشتراک داشته باشد، پس این سخن که حتماً باید مبهم مشترک باشد ممنوع است. غایة الأمر أنّ للعقل أن یلاحظه من حیث هو مع قطع النظر عن تعینّه، أي یلاحظ وجود ذهنی را پس با آن که متعین است، ولی عقل با قطع نظر از

تعیّن، آن را ملاحظه می‌کند و آن را مرآت قرار می‌دهد. فکما جاز أن يلاحظ الموجود الذهني المتعيّن بحسب الوجود الذهني من حيث هو، فليجز ذلك في الوجود العيني اگر وجود ذهنی و تشخّص و تعین آن منافی با مرآت بودن و اشتراک بین کثیرین نیست همین مطلب در وجود تعین هم می‌آید. پس برای نفی آن در وجود عینی دلیل می‌خواهید لابدّ لنفيه من دليل. خلاصه در این «قیل» نظر به این است که موجود ذهنی به لحاظ ابهام موضوع قضیه نیست؛ بلکه موجود ذهنی متعین، موضوع عقد و قضیه است، پس همین مطلب در وجود عینی هم می‌آید؛ یعنی وجود عینی متعین موضوع قضیه است. پس نیازی به وجود ذهنی نیست. بنابراین برای نفی این احتمال دلیل لازم است.

و الحقّ أنّ المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحقّقه إلّا في العقل در مرحله عاشر تحقیق همین مطلب خواهد شد و در آنجا روشن می‌شود که اشتراک در ذهن ممکن است و در خارج ممکن نیست. لکن مع عدم اعتبار تحقّقه فيه. اما اعتبار تحقق و تشخّص آن در ذهن نمی‌شود و از آن قطع نظر می‌شود. و سیجیء تحقیق ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

این وجه از اشکال با اشکال قبلی قریب المبنی است. در اشکال به این که یک شیء دو چیز نیست و دو وجود ندارد، تکیه شده است. [مرحوم آخوند این سخن را دنبال نکردند.] این حرف خیلی عمیق است یک شیء مادی نمی‌تواند دو چیز باشد، ولی همین شخص هزارها چیز و هزاران شخص است، منتها باید حیثیت‌ها حفظ شود. پس یک نفس قوی ملکوتی به وزان وی می‌تواند هزاران فرد را انشاء کند. ولی یک شخص مادی دو فرد نمی‌شود و دو هویت را بر نمی‌تابد ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قُلُوبٍ فِي جَوْفِهِ ﴾<sup>۱</sup> و البته آن مقدمه هم در جای خود قوی و صحیح است که متجردین عن جلبات البشرية، صوری از خود و یا صور دیگران را انشاء و ابداع می‌کنند و حتی

صور مادی را تکوین نموده و تصرف در ماده کاینات می نمایند، چنان که زمین و ماه و آب را می شکافند. چنین انسانی که در ماورای طبیعت دستی دارد، در این نشأه از خود صوری انشاء، و بدن خویش را ارسال می کند، و این از وجوه رجعتی است که بعدها می گوییم، در حالی که اکثر طور دیگر درباره انسان می پندارند، ولی انسان را مقامات است:

حد انسان به مذهب عامه	حیوانی است مستوی القامة
پهن ناخن برهنه تن از مو	به دو پا رهسپر به خانه و کو
هر که را بنگرند کاین سان است	به گمانشان رسد که انسان است

الثالث: انا قد نتصور شخصاً كان موجوداً، و نحكم عليه بحكم خارجي كما انا نحكم على جسم قد فني أنه كان صلباً ثقیلاً متحرکاً قبلاً این شخص موجود بود و اکنون از بین رفته است، ولی با وجود این بر آن فرد از بین رفته حکم می کنیم که محکم و سنگین و متحرک بوده است، در حالی که این حکم موضوعی جز همان فرد از بین رفته ندارد، پس آن فرد خارجی با ذهنی یکی است فیلزم أن تكون صورته الذهنية و الشخص الخارجي واحداً بالعدد «واحد بالعدد»، یعنی یک شخص بوده باشند، در حالی که ذهنی با خارجی تفاوت دارد، «واو» در «والشخص الخارجي» به معنای «مع» است. در صناعت مغالطه مطرح شده که احکام و جودات به دلیل حکایت گاهی به جای هم قرار می گیرد و مغالطه رخ می دهد.

إذ في وجودات الأمور رابطة	یرشدکم صناعة المغالطة
و تلك عيني و ذهني طبع	ثَمَّتَ لفظي و کتبی وضع <sup>۱</sup>

«لأن هذه الأحكام إنما كانت للشخص الخارجي لكنه محال بالبدیهة» این که دو چیز یک چیز یعنی «واحد بالعدد» باشد، محال است.

و التزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد این التزام به وحدت عددی دو چیز اگر به

ظاهر وی اکتفا کنیم حرفی نادرست است، ولی ممکن است قائل مطلبی صحیح را قصد کرده باشد، اما درست آن را پیاده نکرده است. قال: إِنَّ الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي و تعينه العيني يوجد في الخيالات این که دو چیز یک چیز باشد صحیح نیست لذا فرمود: و هذا فاسد جداً، فَإِنَّ الذات الواحدة لا يكون لها إلا وجود واحد، كيف و الوجود إما مساوق للتشخص أو متحد معه.

اکنون به جواب صحیح می پردازد: بل الجواب أن يقال: إِنَّ المحمول الخارجي أيضاً كالموضوع، له صورة ذهنية مطابقة للأمر العيني، متحدة مع الموضوع الذهني در پاسخ گوییم: اشتباه از آن جا پیش آمده است که اعتبار و لحاظ موضوع و محمول خارجی را با وجود ذهنی آنها خلط کردیم؛ موضوع ما جسم است و محمول صلب ثقیل متحرک بود، ذهن ما از این موضوع و محمول عکس برداری کرده و در ذهن آن را داریم و این موجود ذهنی حکایت از آن واقع در موطن تقرر خود دارد، و قبلاً گفتیم هر چیز در موطن خود تقرر دارد و در انتساب عدم به آن شیء باید موطن تقرر آن را در نظر داشت لذا ما حق نداریم عدم شیء را در غیر ظرف تحقق آن بیاوریم، لذا زید موجود در امروز را نمی توان معدوم در دیروز دانست، زیرا موطن تقرر زید امروز است. بنابراین جواب این است که صورت ذهنی دو عنوان دارد: ۱. عنوان مرآتیی، و به این عنوان به خارج نگاه می شود؛ ۲. عنوان وجود ذهنی، در این صورت از صفات و موجودات ذهنی است. پس حرف ارتسام و عنوان ذهنی بودن صورت ذهنیه مراد حکایت از خارج است، والا صور علمیه عین نفس و متن نفس ناطقه بوده و نفس ناطقه به علم حضوری به آنها علم دارد. البته تا کنون مرحوم آخوند بر مبنای قوم سخن می گفت: کم کم با امثال این بیانات پرده از مسلک خویش بر می دارد، زیرا روش آخوند در ابتدای مباحث بیان مسلک ایشان است آن گاه سخن خویش را به کرسی می نشاند. لذا در ابتدا مطابق مبنای قوم فرمود: «بل مظهره المدارك العقلية و المشاعر الحسية» اکنون مطابق مبنای خود بیان می دارد که همه ادراک های انسانی از

معقولات و محسوسات مطلقاً حضوری می‌شوند و مدرک محسوس و امثال آن معقولات می‌گردند، چون همه آنها در صقع نفس ناطقه قرار می‌گیرند و عین ذات نفس می‌شوند، و نفس جوهر قائم به ذات خود، عقل و عاقل و معقول بوده و از ماورای طبیعت است و معقولات و مدرکات عین نفس به هر دو معنا، ذات و چشم، وی شده و نفس با آنها می‌بیند و حکم می‌کند، نه این که علم عرض بوده و همان گونه که سفیدی بر دیوار، قرار می‌گیرد علم نیز بر نفس قرار می‌گیرد. پس همان گونه که ذات این دیوار سفید نیست بنابراین مبنا ذات نفس دانا نیست، در حالی که با فهمیدن و ادراک مطلبی خود نفس دانا می‌شود. «أَلْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ»<sup>۱</sup> پس علم در سر و ذات قرار می‌گیرد.

مراد از «المحمول الخارجی» صلب و ثقیل و متحرک، مراد از «کالموضوع» جسم است و آن دو در ذهن دارای صورتی ذهنی‌اند، که به این یک صورت، دو گونه نگاه می‌شود: ۱. نگاه مرآت‌ی و با این نگاه به خارج می‌نگریم؛ ۲. نگاه به خود صورت که عین نفس است و نفس با آن وسعت می‌گیرد؛ مثل چراغی که در آن نفت بریزند، متدرجاً که نفت در آن وارد می‌شود، شعله چراغ هم مشتعل تر شده و وسعت و قوت پیدا می‌کند، و لذا علم خود نفس است. و لكن المنظور إليه في القضية الخارجیة ليس حال الموضوع و المحمول بحسب وجودهما الذهني، بل حکایة حالهما بحسب الخارج در این نگاه به صورت ذهنیه به عنوان مرآت و ما به ينظر نگاه می‌شود و لا حرج أي لا منع في كون الشيء الموجود في الذهن حکایة عن الأمر الخارجی المحکي عنه؛ لأن المنظور إليه في الحکایة ليس حال الحکایة نفسها، بل حال الشيء المحکي عنه على وجه يطابقها الحکایة. وقتی به صورت نگاه می‌شود، از آن عبور کرده و به خارج نگاه می‌شود و خود صورت مورد غفلت است، چنان که از آینه در نگاه شخص به صورت خود

۱. در بحار الانوار (ج ۶۸ ص ۲۳۶) درباره شرح صدر آمده، ولی در شرح مستزومه (تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۳۰۵، پاورقی) از رسول خدا ﷺ درباره علم نقل نموده است.

غفلت می‌شود و نگاه به آینه برای فهمیدن جنس و چگونگی و خصوصیات آن برای خریدن، غیر از این نگاه است، چنان که در نگاه به خود صورت ذهنیه، خود صورت ملحوظ است و نه خارج.

الطريقة الثالثة: \* أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعييناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحداً ينطبق على كلٍّ من تلك الأشخاص كلي طبيعي از معقولات اولی است، و به وجود اشخاص موجود است. اما اشخاص هر کدام با دیگری تفاوت و تمایز داشته و هیچ گاه دو فرد همسان در خصوصیات نمی‌یابید، حتی اعضا و جوارح زوج نیز هیچ کدام با دیگری به طور کامل یکسان نیست. پس هر کدام تشخص و صورت خاصی دارند. ولی ما از کنار هم قرار دادن آحاد و یا اصناف، که اندکی دایره آن وسیع تر از آحاد است، معنایی کلی مثل انسان را انتزاع و همین معنا را بر کثرات منطبق، و برخی را از دایره آن خارج می‌کنیم؛ مثلاً این بقر و آن غنم، به گونه‌ای غیر از این معنا اختصاص دارند و از دایره آن خارج‌جند. اما در افراد همان نوع تفاوت و اختلاف به واسطه عوارض مشخصه است، ولی همه در این طبیعت شریکند. به این طبیعت مشترکه کلی طبیعی گفته می‌شود. به معنای «لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین» کلی منطقی گفته می‌شود و اگر صفت، یعنی کلیت و موصوف، یعنی انسان بودن را به همدیگر ضمیمه کنیم از مجموع این صفت و موصوف کلی عقلی درست می‌شود. معنای دیگر از به اصطلاح اهل معقول و اهل عرفان است که به حقیقتی که دارای سعة وجودی باشد نیز کلی می‌گویند، اما در واقع این کلی به معنای منطقی نیست پس کلی به اشتراک لفظی بر معانی گوناگون اطلاق می‌شود. طبیعت انسانی از افراد و اصناف انتزاع، و بر کثیرین حمل می‌شود و تعیین عقلی با کلیت سازگار است، گرچه تعیین و تشخص مادی با کلیت سازگار نیست و هر فرد و هر تشخص غیر از تشخص دیگر است و اختصاص به انسان ندارد.

هر گیاهی که از زمین روید      وحده لا شریک له گوید

بنابراین صورت علمیه موجود در نفس و متشخص و متقرر در آن با کلیت سازگار است و در مرحله دهم خواهد آمد که «لامنافات عندنا بین التشخص العقلي و بین کلیات و الاشتراك». پس صورت ذهنیه به لحاظ مرآتیه قابل انطباق بر کثیرین است و به لحاظ تحقق و تقرر در ذهن، ما فیه ينظر می باشد.

بھیث جاز أن یقال «علی کلّ منها»: إنّه هو ذلك المعنى المتترع الكلّی، مثلاً جاز لك أن تتترع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباینه معنی واحداً مشتركاً فیه. مراد از معنای واحد، کلی طبیعی است و مراد از «متباینه»، یعنی هر فرد تشخصی غیر از دیگری دارد و مراد تباین به تمام حقیقت نیست.<sup>۱</sup> و هو الإنسان المطلق الذي ينطبق علی الصغير و الكبير، و الحيوان العامّ المحمول علی البغال و الحمير، مجامعاً لكلّ من تعیناتها، مجرداً فی حدّ ذاته من عوارضها المادیّة و مقارناتها. این معنای واحد انسان است که منطبق بر صغیر و کبیر می شود. اکنون از نوع به جنس می رود، «الحيوان العام»، جنس برای افراد مختلفه الحقیقه است. پس ما از افراد گوناگون تشخصات فردی را حذف و آنها را تجرید می کنیم. معنای مشترک پس از تجرید و تعریه حقیقت انسانی است، چنان که از انواع مختلف نیز فصول گوناگون را تعریه می نماییم و معنای مشترک جنسی حیوان را می گیریم. این معنای کلی معنای مشترک همه انواع و یا همه افراد است. پس منطبق بر کثیرین است، ولی خود این معنا در خارج موجود نیست لذا فرمود: و هذا المعنى لا یوجد فی الخارج واحداً، و إلاّ لزم اتّصاف أمر واحد بصفات متضاده و هي التعینات المتباینه و لوازمها المتنافیه، فوجوده إنّما هو بشرط الکثرة. در این که یک امر واحد در خارج در افراد متعدد و متباین موجود باشد اختلاف است، و این سخن براءت استهلال و تمهید طرح کشمکشی در باب وجود کلی طبیعی در خارج

۱. لذا این مورد می تواند شاهد اطلاق «تباین» بر تخالف باشد، تا کلام مشاء که حقایق را متباینه می دانند به «متخالفه» در حقیقت برگردد «مقرر».

است. چون رجل همدانی قائل به وجود کلی طبیعی به صورت یک فرد واحد در خارج است و این فرد واحد متصف به صفات متضاد و تعینات متباین می شود.

و نحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد، فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج، فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل. این معنا یکی است و حمل بر کثیرین می شود، پس «بهذا الاعتبار»، یعنی به اعتبار حمل بر کثیرین در خارج یافت نمی شود، پس به اعتبار کلیت در عقل وجود دارد. بنابراین انسان قوه‌ای دارد که این معنای کلی در آن قوه، یعنی ذهن، وجود دارد و با آن، وجود نفس نیز برای انسان اثبات می شود؛ به این که نفس حقیقتی است که چنین معنای کلی را می پذیرد، پس یکی از ادله تجرد نفس ناطقه می باشد، زیرا امر مادی قابلیت ندارد چنین معنای کلی ای را بپذیرد.

فإن قلت: قد تقرر عند المحققين من الحكماء: أن الأجناس والأنواع، وبالجملة الحقائق المتأصلة دون الاعتباريات، لها وجود في الأعيان. به نزد حکما مقرر شده است که انسان هر چه را ادراک می کند باید معلومی داشته باشد تا مطابق این ادراک باشد، حتی در ممتنعات به حمل اولی و شایع صناعتی در تشبیه این قاعده کوشیدید. اکنون می پرسیم: آیا این معانی کلی نیز مطابق و معلوم دارند؟ معانی کلی با وصف کلیت مطابق و معلوم آن در چه و عایی تقرر دارد؟ اگر اجناس و انواع و حقایق متأصله، وجودی در اعیان دارند پس غیر از امور اعتباری نیش غولی، مثل عنقا و پنج بودن حاصل ضرب دو ضربدر دو. و امثال آنها در خارج تحقق دارد؛ در این صورت معانی کلیه در خارج چه تحقیقی دارند؟

فإنهم قد صرحوا بأن معروضات مفهوم الكلّي و النوع و الجنس - من الحقائق التي هي معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية - أمور موجودة في الخارج. معروض مفهوم کلی و نوع و جنس حقایق و صور ذهنیه اند که از خارج گرفته شده اند عارض، خود کلی بودن و نوعیت و جنس بودن است که ذهن از این صور ذهنیه می گیرد. پس صور ذهنیه، که معروض هستند، معقول اولی بوده و

کلی و نوع و جنس، که عارضند، از معقولات ثانیه اند. اکنون می گوید: این معروضات در خارج موجودند. سؤال: وجود آنها در خارج به چه نحو است؟

فیلزم علی رأیهم أن تكون في الوجود إنسانية واحدة، هي بعينها مقارنة للعوارض التي يقوم بها شخص زيد و شخص عمرو و غیرهما من أشخاص الناس تقتازانی در تهذیب متن حاشیه گفت: «الحق إن وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه» در منظومه<sup>۱</sup> و دیگر کتاب های علمی بیان شد که «بمعنی وجود اشخاصه» یک تعارف است. به هر حال در این جمله «زید غلامه کریم» خود زید چه کاره است؟ بالاخره درباره زید حکمی بیان نشد. پس اگر افراد کلی طبیعی در خارج موجودند، سرانجام حکم خود کلی طبیعی چه شد؟ به همین خاطر کلمه «بمعنی» برداشته شد و فرمودند: «والحق إن وجود الكلي الطبيعي عين وجود اشخاصه».

اکنون سؤال ما این است: این کلی طبیعی که معروض نوع و جنس و کلی و خلاصه معقولات ثانیه است خود چه وضعی دارد، آیا وجود وی «بمعنی وجود اشخاصه» است و یا وجود وی، عین وجود اشخاص است و یا با قطع نظر از وجود اشخاص و افراد مادی تقرر دارد؟ در اینجا اگر قول سوم را برگزینیم به این که خود طبیعت و کلی طبیعی در خارج محقق و متقرر باشد، و آحاد را به کناری نهیم و به «معنی» و به «عین» افراد نگوییم در این صورت در خارج یک طبیعت واحده، که معلوم آن صورت ذهنیه که معقول اول است، موجود است، زیرا «عند المحققین» حقایق متأصله باید در خارج موجود باشند و لذا اگر این کلی طبیعی موجود در ذهن باید واقعیت داشته باشد، باید در خارج انسانیت واحده ای باشد که مقارن با عوارض اشخاص مختلف شود؛ به این که این انسانیت واحده همانند پرده ای دارای رنگ های مختلف شود پس خود این پرده بی رنگ است و با هر فردی غیر از دیگری است و در عین حال هیچ یک از افراد

۱. رک: حاشیه ملاعبدالله، ص ۴۹، (چاپ جامعه مدرسین) و شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده،

نیز نیست. و إذا عُدِمَ شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصة بذلك الشخص فقط. وقتی در این پرده رنگ‌ها برداشته شد خود پرده باقی است؛ بنابراین طبیعت واحده باقی است گرچه اعراض خاصه به آن فرد از بین روند.

و أما عين تلك الإنسانية فهي باقية غير فاسدة خود انسانیت باقی است و در مثال خود پرده باقی است گرچه رنگ‌ها از بین می‌روند و إنما تفسد مقارنتها... ذلك الشخص. اکنون که با از بین رفتن اعراض شخص و فرد، خود ذات انسانی باقی می‌ماند پس این ذات واحده عیناً دارای اعراض و تعینات فراوان، و با الوان و اعراض و رنگ‌ها دارای صفات متضاد، می‌شود و یک شیء، اشیای کثیر می‌گردد.

شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار و كذا الحال... المسمى بالذهن. همین مطلب در حقیقت حیوان به نسبت به قیود و فصول متباین صادق است. پس این معنای سوم از کلی طبیعی است که یک حقیقت در خارج چنین وجود وسیعی داشته باشد؛ مثل این که یک آب است که این همه کثرات و تعینات بر روی آنها پیاده می‌شوند. دو قول دیگر عبارت بودند از این که، در خارج هر قطره از آب خود آب است و مفهوم آب بر آن به حقیقت صادق است و وجود آب هم با همین قطره محقق می‌شود، چنان که با آن قطره دیگر هم تحقق می‌یابد. پس کلی طبیعی به عین وجود افراد است و اما کلی طبیعی «بمعنی وجود افرادی» در مثال آب این است که قطرات آب مصداق و فرد طبیعت آبد، اما طبیعت آب در خارج محقق نشده است، بلکه معنای محقق شده کلی طبیعی آب در خارج، وجود قطرات و افراد آن است. اکنون که قائل، قول به حقیقت واحده بودن کلی طبیعی در خارج را به کرسی نشاند، از آن نتیجه می‌گیرد و می‌فرماید: پس کلی طبیعی در خارج موجود است و احکام بر خود وی صادق است، بنابراین به دنبال موطنی به نام موطن ذهن برای تقرر آن نباشید.

قلنا: هذا اشتباه... والكلیة له تحقق في الخارج. به رخ کشیدن محققین از حکما برای

مناظره و مجادله خوب است، تا حریف از طنین این کلمات بترسد و فرصت فکر کردن از وی سلب شود، در حالی که این بزرگان چنین نفرمودند و کلی طبیعی را همانند آب دریا، و اعراض و تعینات را همانند امواج پنداشتند، زیرا ایشان بحث از کلی سعی نکردند و این معنا، کلی سعی است، بلکه بحث در کلی نوعی و کلی جنسی با عنوان نوعی و جنسی است، و همه می دانیم که عناوین جنسی و نوعی در وعای ذهن متقررند. کدام محقق فرمود: ما در خارج نوع و جنس داریم. بله، حقایق متأصله در خارج موجودند و ما آنها را ادراک می کنیم، ولی هرگز هیچ حقیقتی با وصف نوعیت و کلیت در خارج نیست، بلکه این مربوط به عالم ذهن است، زیرا تا حقیقت نوعی در خارج بر فردی حمل و بر او محقق شود؛ یعنی دارای تشخیص شود، دیگر نمی توان آن را بر افراد دیگر حمل کرد.

فإن هذا مما لا يتفوه... في الخارج. معادل ورزش در عربی ریاضت است. کسی که در فن فلسفه ورزشی کرده باشد چنین سخنی نمی گوید، چه برسد به محققین از حکمای بزرگ، ایشان چگونه کلی با حفظ عنوان کلیت را در خارج موجود می دانند. بله، این کلی دروغ نیست و مطابقت با خارج دارد و دارای نفسیت است، ولی با عنوان کلیت بر چیزی در خارج صدق نمی آید، زیرا تا خارجی گردید از کلیت و قابلیت حمل بر کثیرین می افتد. پس این فعالیت ذهنی، یعنی تجرید و تعریه و کلیت بخشیدن، وی را از تحقق در خارج مانع است.

و للشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب\* در منظومه منطق<sup>۱</sup> داستان برخورد شیخ با رجل همدانی ذکر شده است. شیخ با پیرمردی دانشمند، که فضایی فراوان داشت،

\* درس صد و هشتاد و نهم.

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۴۹. دانشگاه تهران این رساله را با تعدادی رساله دیگر در سال ۱۳۷۳ قمری، ۱۳۲۳ شمسی به مناسبت هزاره شیخ چاپ کرده است. رک: ص ۷۳ چاپ دانشگاه تهران.

درباره کلی طبیعی بحث می کند، آن مرد دانشمند قائل بود که کلی طبیعی در خارج به وصف وحدت موجود است و افراد و خصوصیات آنها با این فرد متحد می شود و همانند پرده ای بی رنگ که رنگ های متعدد می پذیرد، صفات و خصوصیات گوناگون می پذیرد. شیخ مسلک وی را نپذیرفت و به رد وی پرداخت. اما در درس و بحث ها وقتی به این عبارت می رسند خیال می کنند عزیز المحاسن، یعنی پیرمردی که دارای ریش انبوه است و محاسن را به ریش معنا می کنند، در حالی که محاسن همانند مشاین، که جمع شین است، جمع حسن است؛ یعنی پیرمردی که فضایل فراوان دارد. پس شیخ در مقام ستایش از وی سخن می گوید: یعنی وی عالمی ذوفنون است نه این که ریش فراوانی دارد، لذا عده ای که چنین عبارت را معنی کردند در مقام درس مزاح کرده و به خنده برگزار می کردند و حتی در مقام طعن بر افراد به این که نمی فهمد، به کنایه می گفتند: او رجل همدانی است و یا به رجل همدانی او را صدا می کردند. مراد از همدان، شهر همدان واقع در غرب ایران است و آن روز به آن «همدان» می گفتند و نه همدان به سکون میم، طایفه ای از عربند و سید حمیری از آنهاست، و حدیث حارث همدانی را نظم در آورده است: «یا حار همدان! من یمت یرنی». البته مراد از این که شیخ به این مرد در همدان برخورد کرد آن نیست که این مرد همدانی باشد، محتمل است که تنها برخورد آن دو در شهر همدان باشد. در هر صورت شیخ رساله ای به مدینه السلام، یعنی بغداد می فرستد و از مشایخ و بزرگان آنجا، که این دانشمند همدانی در آنجا تحصیل کرده بود، از این قضیه سؤال می کند. در آن نامه چنین آمده است: مردی از اهل بخارا به مشایخ بغداد نامه نوشته و بعد از تسمیه فرمود: سلام خدا بر مشایخ علم و حکمت در مدینه السلام. اما بعد مردی از اهل بخارا، که مراد خود شیخ رییس است، که فلسفه را دوست دارد و به مقدار قدرت خویش در آن کوشیده است به هنگامی که سفری به این بلاد کرده با عده ای که از شما دانش اندوخته برخورد کرده است و او را به جایگاه اهل علم می نشانند، و از ایشان اصولی مشابه آنچه از

معلم‌ان و کتبی که در تدبیر در آنها کوشیده بود و نتایجی که با فکر خود دریافت می‌یافت تا این که به شهر هم‌دان رسید، در آنجا با پیرمردی بزرگ دارای فضایی فراوان و علوم وافر، که در علوم حکمیه و شرعی سمعی متفن بود، برخورد کرد، پس به وی انس گرفت و مجاورت وی را نیکو شمرد، جز این که وقتی اقوال وی را دریافت آنها را غریب و عجیب و مباین با آنچه از اقدمین فهمیده بود یافت، منطق وی منطقی دیگر و طبیعیات وی طبیعیاتی دیگر، و الهیات وی از منطقی مناسب با کلام صوفیه و عجیب بود، در هندسه نیز به نوعی دیگر می‌اندیشید. تعجب وی از آن پیر آن بود که هر مخالفتی که پیش می‌آمد پیوسته می‌گفت: این بدیهی است، و این اجماعی است، و این مطلب از افواه شما حکمای مدینه السلام و از افواه علمای سلف، که منقرض شدند، گرفته است. گویم: شیخ از مشاء بود و پیرمرد بر مبانی اشراقی‌ها و اهل عرفان بود. او به مثل الهیه معتقد بود و مراد از کلی طبیعی در کلام وی کلی طبیعی اهل منطق نبود، بلکه سخن از مثل می‌گفت و حرف وی درست است. و حیف که آخوند در اینجا از آن گذشته و مطلبی از مثل به میان نیاورده است و حرف خویش را محقق نکرده است. شیخ در شفاء به تأکید و تشدید، مرام خویش را پیاده کرده و با ابرام تمام مثل را رد می‌کند. همان گونه که شیخ در باب اتحاد عاقل به معقول مستبصر شده و راجع به تجرد نفوس حیوانیه، که قائل به جسمانیت آنها بوده و تجرد برزخی آنها را منکر بوده و بعد مقرر آمد و مستبصر شد، در باب مثل نیز در شفاء حرف حق بر زبانش جاری شد و حرفی را که قائلان به مثل می‌گویند، زده است.

بنابراین این شیخ از اهل عرفان و مشایخ آنها بوده، و قائل بوده که همه این حقایق اصلی دارند، چنان که در نهج البلاغه می‌خوانیم: «إِنَّ لِكُلِّ ظَاهِرٍ بَاطِنًا عَلَيِّ مِثَالِهِ»<sup>۱</sup> پس هر یک از حقایق اینجایی اصل و خزاینی دارند. آیه شریفه «يُذَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ»<sup>۲</sup> بر

۱. تصحیح صبحی صالح، خ ۱۵۴، ص ۲۱۶.

۲. سجده (۳۲) آیه ۵.

همین واقعیت اشعار دارد. مطلب شیخ در رد مثل صحیح نیست و رساله‌ای در باب مثل نوشتیم و آن رساله، کأن در شرح همین جمله مولا علی علیه السلام است.

شع فیها کثیراً... فیها أمر موجود فیها در این عبارت که به طور خیلی خلاصه نقل شده کلمه «والأجناس» صحیح نیست، زیرا کسی به «رب الأجناس» قائل نیست، رب النوع معنا دارد و این که در خارج جنس به صورت مستقل موجود باشد معنا ندارد. پس ارباب انواع صحیح است و ارباب اجناس ناصحیح. از ارباب انواع که به لسان اشراقیون و حکمت متعالیه شهرت یافته، اهل عرفان به «اسماء الله» تعبیر می‌کنند. اسمای جزئی در تحت تکفل و تدبیر اسمای کلیه است و این بحث بسیار شریف و سنگین است.

در اعتراض به رجل همدانی که کلی طبیعی را حقیقت واحده‌ای می‌دانست که همه اعراض و تشخصات فردی همانند نقوش و رنگ‌ها بر پرده‌ای بی‌رنگ قرار می‌گرفت و بازوال یکی از این رنگ‌ها و تشخصات، اصل پرده از بین نمی‌رود، چنین فرمود: یک ذات واحده عیناً مقارن با کثرات موجود و گوناگون بوده و آن امر در همه مشترک و موجود باشد در هر صورت اگر این مطلب پیاده کرده همان رب النوع باشد، اشکال وارد نیست. مراد از ذات واحده، طبیعت نوعیه در خارج است. قائلان هل... بین الحكماء عده‌ای «قائلان» را به رجل همدانی زدند؛ یعنی رجل همدانی چنین مطلبی را گفته است، در حالی که این جمله «حال» از شیخ است؛ یعنی در حالی که شیخ چنین گوینده است: و شیخ در (ص ۸۲) همین رساله می‌فرماید: «سبحان الله هل يبلغ من عقل الإنسان أن يظن أن هذا موضع خلاف بين الرواقيين والمشائين حتى يظن الرواقيون بزعمه أن الإنسانية من حيث هي في العقل هي بعضها خارج العقل فيحتاج أن يتكلف نقض ذلك وإنا لله» خلاصه این عالم مردی عادی نبود، به اندازه‌ای که شیخ را وادار کرد تا رساله‌ای به علمای دارالسلام بنویسد.<sup>۱</sup>

۱. انتشارات بیدار قم، این رساله را با رسائل دیگر شیخ منتشر کرده است.

و كأن ذلك المرء... و هو فاسد تعبیر به «مرء» چندان شایسته نیست و مشعر به تحقیر است. ولی در رساله شیخ «مرء» ندارد، بلکه شیخ فرمود: «و هذا مذهب الرجل».

در هر صورت شیخ به ایشان می‌گوید: اگر علما گفتند معنای واحد در خارج موجود است مراد معنای واحد من حیث الحد و المعنی است و نه از حیث وجود، پس یک معنا و یک حد در این کثرات سریان دارد و اگر الغای خصوصیات نماییم یک حد از انسان بر همه صادق است، اما این شخص گمان کرده است که خود این معنا در خارج موجود است و در عین حال در ضمن اشخاص واحد است، در حالی که این معنا فاسد است. پس معنای واحد به صفت وحدت و کلیت ممکن نیست در موطن خارج تحقق یابد. در جواب شیخ گوئیم: چگونه آن مرد دانشمند که متقن علوم حکمی و شرعی بوده این مطلب را نفهمیده است؟ آیا مراد وی کلی سعی، معنای دیگر و رای آن معانی سه گانه از کلی نیست؟ اگر مراد وی همان عقول و مدبرات و ملائکه و مثل باشد، صحیح است و در اعتقادات صدوق فرمود: «فردی از خروس در عرش است و یا فردی از بقر در عرش می‌باشد، پس مراد همین است چنان که در اوصاف این خروس فرمودند: پاهایش در شخوم ارض و بال‌هایش در شرق و غرب گسترده شده<sup>۱</sup> و امثال این تعبیرات درباره آنها می‌آورند تا کلی سعی را از راه تشبیه معقول به محسوس بفهمانند و بیان کنند که اینها مجرد بوده و در ماورای طبیعت محیط به نوعشان هستند، و ملقیات ذکر و مدبرات امرند، چنان که در قرآن از آنها چنین نام برده شده است. پس چنین آدمی چگونه می‌گوید که، مفهوم ذهنی با کلیت در خارج تحقق دارد؟!».

نعم المعنى الواحد... لا بهذه الاعتبارات در این «نعم» سخنی پیش پا افتاده مطرح می‌شود و آن اینکه، معنای عام تنها در ذهن یافت می‌شود، گرچه به اعتباری غیر از

۱. در بحار الانوار، (ج ۵۷، ص ۲۷) درباره بقره از شرح نهج البلاغة کیدری، و در جلد ۵۹، صفحه ۱۷۳ درباره خروس از تفسیر علی بن ابراهیم نقل کرده است.

اعتبار کلیت در خارج هم یافت می شود، اما کلیت تنها در ذهن است و عقل این معنای عام را اعتبار می کند. مرحوم حاجی فرمود:

صرف الحقيقة الذي ما كثيرا من دون منضماتها العقل يرى<sup>۱</sup>

پس این حقیقت واحد را عقل ادراک کرده و تشخیصات را کنار می زند، و آن را مرآت اجمالی برای دیدن کثرات غیرمتناهی قرار می دهد؛ نه تنها کثرات بالفعل در آیینه عام دیده می شوند، بلکه هر چه از قدیم آمده و تا ابد خواهند آمد به واسطه آیینه عام دیده می شوند. مراد از «بهذه الاعتبار» کلیت و عنوان معقول ثانیه بودن است؛ مثلاً در خارج نوع بدون تشخیصات یافت نمی شود، چنان که حیوان جنسی بدون فصولی مثل ناطق و یا ناهق و صاهل یافت نمی شود. فحقیقة الإنسان مثلاً... الکثرة فيه. پس با این که انسان به وصف نوعیت در خارج موجود نیست اما حقیقت انسان، که از آن به کلی طبیعی تعبیر می شود، در خارج موجود است، و مراد از این کلی، کلی اشتراکی همانند کلیات دیگر نیست و تنها لفظ کلی به اشتراک لفظی بر روی کلی طبیعی قرار دارد، لذا حقیقت انسان در خارج به وجود افراد تحقق دارد «والحق إن الكلي الطبيعي موجود بعین أفراد» که در چند سطر بعد در «و قد نص الشيخ» به این امر تصریح می کند. پس خود زید در خارج انسان است نه فردی از انسان باشد؛ به این معنا که حقیقت انسان در وی تحقق نیافته و او تنها مصداق باشد، چنان که تفتازانی گفت: «والحق أن الكلي الطبيعي بمعنى وجود أفراد» پس تمام طبیعت انسان در زید تحقق یافته است، گرچه افراد انسان به لحاظ وجود و کمالات ثانوی نظیر علم و عمل با همدیگر تفاوت فراوان داشته باشند. انسان به راه افتاده و تحصیل کرده و زحمت کشیده و به مقامات عالی رسیده انسانی وسیع و مستقیم و معتدل است و وجودی اشتداد یافته دارد. چنان که در سایر طبایع نیز چنین است؛ هر حجر تمام حجر بودن در وی محقق شده و این طبیعت عین افراد وی است.

۱. شرح منظومه سبزواری، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۲۱.

پس انسان در خارج رنگ وجود گرفته و وجود به وی آبرو داده و منشأ اثرش کرده است.

بل من حیث طبیعته و ماهیته و قد فرض العموم لاحقاً بها فی موطن یلیق لحوقه بها فیه و هو الذهن لا الخارج. پس انسان از حیث نوعیت در خارج نیست، ولی از حیث طبیعت و حقیقت کلی طبیعی است که در خارج موجود است، عموم در ذهن لاحق می‌شود، زیرا عمومیت و اشتراک در ذهن عارض می‌شود و نه در خارج، زیرا خارج موطن تشخیص و فردیت است نه عموم و اشتراک.

و قد نصّ الشیخ فی سائر کتبه: أنّ الإنسانیّة الموجودة کثیرة بالعدد، و لیست ذاتاً واحدة، و كذلك الحيوانیّة، لا کثرة تكون باعتبار إضافات مختلفة. در دو موضع از الهیات شفاء شیخ به تفصیل وارد آن می‌شود: ۱. به طور اجمالی در آخر فصل دوم از مقاله هفتم (ج ۲، ص ۴۷۰ تا ۲۰۶)، چاپ سنگی) ۲. به طور تفصیلی در فصل اول مقاله پنجم (ج ۲، ص ۳۹۴-۳۹۹ تا ۱۳۵) و در آنجا با اصرار به رد رجل همدانی می‌پردازد. در منطق منظومه فرمود: «وإنما الخلاف فی وجود الكلّی الطبیعی، هل هو متنفذ عن الأعیان رأساً، لأنّه ماهیة...»<sup>۱</sup> و یا این که خود انسانیت در خارج تعدد دارد و در هر فردی از انسان، انسانیتی موجود است و انسانیت «کثیر بالعدد» است و تجزیه در انسانیت اتفاق نیفتاده است. در آخر فصل دوم مقاله هفتم تنظیر به آبا و اولاد کرده است و انسان‌ها در خارج متعدد هستند. و همان گونه که معنای انسان به طور کامل در فرد محقق است، خصوصیات جنسی و فصلی بدون کلیت در وی محقق است، لذا انسان خارجی، یعنی زید جوهر و نامی و مدرک در حیوان جمع شدند و این که مدرک کلیات و ذاکر و متذکر بوده، و از ظاهر عالم به باطن عالم پی برده و همه این خواص بعد از حیوان در نطق جمع است. پس خلاصه همه این اجناس و فصول قبل از حیوان در حیوان جمع است، صفات اضافه بر آن تا ناطق در ناطق جمع است و لذا حیوان و

ناطق را جمع کرده، انسان به دست می‌آید و همه این خصوصیات در زید محقق می‌شود، و زید همه را به تمام و کمال داراست لذا تعارف در کلام تفتازانی «بمعنی وجود افرادی» راه ندارد. پس انسانیت، کثیر بالعدد است، چنان که حیوانیت نیز کثیر بالعدد است. و واقعاً حیوان در افراد گوناگون به طور کامل وجود دارد، نه این که به اعتبار و اضافه‌های مختلف یک حیوان مختلف شود. بنابراین کثرت اعتباری با وحدت حقیقی سازگار است و در اینجا کثرت حقیقی است، نه این که یک واحد به اضافات و اعتبارات مختلف شود. فخر رازی در شرح اشارات<sup>۱</sup> درباره این امر اعتباری اشکالی پیش آورده است. مرکز دایره یک نقطه است و نسبت مرکز دایره به همه نقاط در محیط دایره مساوی است. فخر رازی گفت: مرکز دایره بیش از یک نقطه است، زیرا شعاع‌های فراوان از مرکز به محیط می‌رود، هر کدام از این خطوط شعاعی ابتدا و انتهایی دارد. چگونه این همه شعاع دارای یک ابتدا باشند، بلکه ابتدای این شعاع با ابتدای آن شعاع تفاوت دارد پس مرکز بیش از یک نقطه است.

در آنجا پاسخ داده شد که یک نقطه مرکز دایره است و اعتبارات برای ابتدای شعاع‌های مختلف، در همین یک نقطه محقق می‌شود، پس اضافات اعتبارات فراوان است و منافاتی با یک نقطه ندارد، پس اعتبارات و اضافات مختلف، کثرت اعتباری می‌آورد، ولی تشخیص و تعیین نمی‌آورد. اما در اینجا احاد انسان حقیقتاً انسان هستند، نه این که به اعتبارات مختلف یک انسانیت با اضافه به افراد مختلف کثرت و تعدد اعتباری بیابد.

بل ذات الإنسانیة المقارنة لخواص زید هي غير ذات الإنسانیة المقارنة لخواص عمرو، فهما إنسانيتان: إنسانیة قارنت خواص زید، و إنسانیة قارنت خواص عمرو. پس هر کدام از دو انسان مقارن با زید و عمرو دو فرد جدا و در حقیقت جدای موجود در خارجند و البته هر کدام با خواص فرد عجین هستند [این همان مطلب تفصیلی در فصل اول

۱. خواجه نصیر الدین طوسی، شرح اشارات، ج ۳، نمط ۵، فصل ۱۱، ص ۱۲۶.

مقاله پنجم است که آخوند عصارة آن را ذکر کرده است. [لاغیریّة باعتبار المقارنة حتی تكون حیوانیّة واحدة تقارن المتقابلات من الفصول. پس یک حیوانیت شخصی نیست که با اضافات متعدد و تقارن با فصول متعدد تعدد اعتباری و غیریت اعتباری پیدا کند.

فإن قلت: كما أن الموجود الخارجي مشخّص لا يقبل الاشتراك، كذلك الموجود الذهني مشخّص لا يقبل الاشتراك، و لا ينطبق علی كثيرین. در این اشکال به این قاعده تمسک می کند که، «الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد» همان گونه که در خارج تا چیزی تشخّص نیابد موجود نمی شود، در ذهن نیز تا چیزی تشخّص نیابد موجود نمی شود، و چون تشخّص با کلیت منافات دارد و چیزی که شخصی باشد منطبق بر افراد کثیر نمی شود، پس موجود ذهنی به دلیل تشخّص کلی نیست. و المنطبق علی كثيرین إنما هو الماهیة من حيث هي، و هي موجودة في الخارج أيضاً فلا يتم الدلیل. اگر وجود نمی تواند منطبق بر کثیرین شود، پس ماهیت منطبق بر کثیرین است در این صورت ماهیت از معقولات ثانیه نیست، بلکه ماهیت در خارج محقق و موجود است. بنابراین لازم نیست در ذهن موجود شود.

قلت: ليس المقصود أن الإنسان الموجود في الذهن مثلاً ليس شخصاً قبلاً در مقدمه بیان شد که به صورت ذهنیه دو لحاظ تعلق می گیرد: ۱. لحاظ مرآتّی و حکایتی و در این لحاظ خود صورت ذهنی مورد توجه نیست، بلکه خارج مورد توجه است. ۲. لحاظ خود صورت ذهنیه، و در این صورت مرتبه ای از وجود نفس است. همین مطلب در آخر «الطريقة الثانية» نیز آمده: «قيل: كما أن الموجود الخارجي مشخّص لا يقبل الاشتراك» و پاسخ آن نیز آمده است. پس در پاسخ می گوید: مراد این نیست که انسان موجود در ذهن شخص نمی باشد و موانع اشتراک با وی نیست و ليس معه ما يمنعه عن الاشتراك؛ بل المراد أن لنا أن نتصور معنى الإنسان المطابق لكثيرین و نحضره عند العقل كذلك بلکه مراد آن است که ما می توانیم معنای انسان را مرآت قرار دهیم و عینک برای ملاحظه خارج نماییم. و معلوم یقیناً أن الإنسان المعلوم كذلك من حيث إنه

معلوم كذلك ليس في الخارج، و لا متشخصاً بتشخص خارجي أصلاً. این لحاظ مرآتیی کاری به تشخص خارجی، یعنی وجود وی در نفس ندارد. پس اگر این دو لحاظ از هم تفکیک شود دلیل تمام می شود و وجود ذهنی ثابت است. علاوه آن که قائل در ماهیت نیز اشتباهی بزرگ مرتکب شده و چیزی را که از معقولات ثانیه است از امور موجود در خارج قرار داده است.

و من الاستبصارات في هذا الباب أنا نتصور الأمور الانتزاعية و الصفات المعدومة في الخارج و نحكم بها على أشياء، فلامحالة لها ثبوت امور انتزاعی موضوع احکامی قرار می گیرد، به ناچار این موضوع باید وجودی داشته باشد. فثبوتها إمّا في الخارج و هو محال، زیرا امور انتزاعی و صفات معدوم چگونه در خارج موجود باشند، پس اینها در خارج نیستند و هو محال، لآنها أمور اعتبارية فهي موجودة في الذهن، و هو المطلوب بنابراین قضیه موجبه مزبور در ذهن تشکیل می شود و موضوع آن، که همین امور اعتباری و صفات معدومند، در ذهن وجود می یابد.

و من العرشيّات الواردة: ... الفاعل فعلاً لأجله مراد از «الواردة»، یعنی امری که بر من وارد شد و اختصاص به من دارد، اگر چه این سخنان در کتاب ها هم یافت می شود و فرمودند: «أول الفكر آخر العمل»<sup>۱</sup> و نیز انسان نمی تواند طالب مجهول باشد، زیرا طلب و خواست متوقف بر فهمیدن مطلوب است، پس ابتدا باید چیزی را در نظر بگیرد، پس از آن به دنبال آن راه بیفتد و یاندای مجهول مطلق نیز معنا ندارد.

مراد از غایت در کتاب های فن، بیان شده است که، غایت فعلیت فاعل را بر عهده دارد؛ یعنی علت فاعل است. قبل از این که فاعل کاری در خارج انجام دهد ابتدا آن را در نظر می گیرد و می گوید چرا باید این عمل را انجام دهم؟ پس وقتی غایت را در نظر گرفت، غایت او را وادار به عمل می کند، پس غایت فاعلیت فاعل را بر عهده دارد. حاجی رحمته الله در منظومه فرمود:

۱. در علم الیقین (ج ۱، ص ۶۲۷)، (چاپ بیدار) آن را به «قیل» نسبت داده است.

علة فاعل بماهيته      معلولة له بسايتتها<sup>۱</sup>

علت فاعل، یعنی غایت در ذهن، علت فاعل است و در خارج و وجود، غایت معلول فاعل است. پس برهان این است: اگر آنچه فاعل را وادار به فعل می‌کند؛ یعنی علت غایی، در خارج موجود باشد، پس نیازی به تلاش فاعل نیست و تحصیل حاصل است و آن محال می‌باشد و اگر در خارج موجود نیست، پس موطنی جز در ذهن ندارد. و لو كان له تحقق في الخارج عيني، لزم تحصیل العاقل فلا بدّ و أنّ يكون له نحو من التقرّر لا يترتب عليه آثارها المخصوصة به المطلوبة منه و هو المعنى بالوجود الذهني. اگر چیزی تحقق دارد، پس فاعل به دنبال چه چیزی می‌رود؟ پس تحصیل حاصل است و آن معنا ندارد. پس باید این غایت وجود ذهنی داشته باشد و در این تحقق خود آن آثار مطلوب بر وی بار نشود و این همان وجود ذهنی است. البته قید حکایت در اینجا ملحوظ است، زیرا این غایت به لحاظ خارج فاعلیت فاعل را برعهده دارد و علت برای راه انداختن فاعل است. [و اکنون از این جنبه حکایت به آن جنبه تحقق ذهنی استدلال می‌شود. «مقرر»].

و متى ينبّك على ما نحن بصده كون الأشياء الوهميّة الغير الواقعة في الأعيان سبباً للتحركات والتأثيرات الخارجيّة. خود فکر باعث فربهی انسان و نیز باعث بیماری می‌شود. مولوی فرمود:

کودکان مکتبی از اوستاد      رنج دیدند از ملال و اجتهاد

و به وهم تمریض می‌کنند و نشاط می‌بخشند. قوه واهمه آثار فراوانی در حیات انسانی دارد. لذا به دلیل همین اثر وهم، به مارگزیده «سلیم» می‌گفتند؛ یعنی تندرست. تندرست دارای درد و آه و ناله نیست، تا در وهم وی اثر گذاشته و نگذارد زهر در وی تأثیر کند.<sup>۲</sup>

۱. شرح معظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۲۱۹.

۲. در شرح حال ابوالبرکات بغدادی متعلّب نوشتند: جوانی بر اثر ابتلای به بیماری مالیخولیا گمان می‌کرد که

پس گرچه او هام کار تصرفات امور خارجی را نمی‌کند، اما او را گرم می‌کند و به راه می‌اندازد. و این لم یترتب علیها آثارها المخصوصة المطلوبة أو لا تری... سبباً لتحريك أعضائه. تخیل مُشتهای لطیف نشاط آور است و تخیل ترشی لرزش و انفعالی در وی ایجاد می‌کند. پس این تخیل‌ها یک نحو تقرری دارند، چنان که بنای بیت باید قبلاً مسبوق به نقشه‌ای از بنا در ذهن است، زیرا این حکم کلی همیشه صادق است که، نادانسته را جستن محال است، و اگر از ابتدا نادانسته باشد و حاصل نباشد به دنبال چه چیزی حرکت کرده و چه چیزی را می‌خواهد. پس این ثبوت ذهنی سبب تحریک و به کاراندازی اعضای شخص برای حاصل نمودن وی است.

و قد حکي...\* طیب جناب محمد بن زکریای رازی صاحب کتاب حاوی و من لایحضره الطیب است و مرحوم صدوق کتاب من لایحضره الفقیه را به تأسی از وی نوشته است. صدوق در اول من لایحضره الفقیه نوشت: «أما بعد، فإنه لما ساقني القضاء إلى بلاد الغربية و حصلني القدر منها بأرض بلخ من قصة إيلاق وردها شريف الدين أبو عبدالله المعروف بنعمة» الی قوله: «فدام بمجالسته سروري و انشرح بمذاكرته صدري» الی قوله: «فذاكر بكتاب صنفه محمد بن زکریا المتطبیب الرازي و ترجمه بکتاب «من لایحضره الطیب» و ذکر آنه شاف فی معناه، و سألني أن أصنف له کتاباً فی الفقه و الحلال و الحرام و الشرائع و الأحکام، موفياً جميع ما صنفت فی معناه

→ خمره‌ای بر بالای سر وی است، به گونه‌ای که به هنگام ورود به اتاق سر خویش را خم می‌کرد تا خمره به بالای در برنخورد. اطباء از علاج وی درمانده شدند. ابوالبرکات در پی معالجه وی برآمد. پدر و مادر وی پسر را به پیش وی آوردند. ابوالبرکات به آنها پرخاش کرد که چرا چنین خمی بر سر وی گذاشتند به طوری که سر و گردن وی را خسته کرده است. پسر باور کرد که طیب با و هم وی همراه است، آن گاه به یکی از شاگردانش دستور داد تا خمی را به بالای بام برده و خود چکشی به دست گرفته و در کنار پسر قرار گرفت و همزمان با افتادن خم از بالای بام وی چکش را بر خمره و همی زد. وقتی پسر خمره شکسته را دید بر و همش غالب آمد و توهم خم از او گرفته شد.

و اترجمه به کتاب من لا یحضره الفقیه» لیکن الیه مرجعه و علیه معتمده و به أخذه...» اما شاه بیمار منصور بن نوح سامانی است. این واقعه را مولا جلال الدین دوانی در کتاب فارسی خود به نام اخلاق جلالی، که در هند به چاپ رسیده، ذکر کرده است. ایشان گفت: منصور بن نوح را، که والی ممالک خراسان بود، وجع مفاصلی روی نمود که معظم اطبای آن زمان، زبان به اعتراف به عجز از علاج آن گشودند و بر قصور از تدبیر آن عارضه اقرار نمودند. رأی ارکان دولت بر آن قرار یافت که با محمد بن زکریای رازی، که رازدان قوانین علاج و صلاح مزاج بود، مشورت نمایند. کسی به احضار او فرستادند، چون به کنار قلزم رسید از رکوب سفینه تحاشی نمود، تا او را دست و پا بسته در کشتی انداختند، چون از دریا عبور کرده به پادشاه رسید انواع تدبیرات لایقه و تصرفات فایقه به عمل آورد، و هیچ کدام از سهام تدبیر بر هدف مقصود نیامد، بیت:

از قضا سرکنگبین صفرا فزود      روغن بادام خشکی می نمود

بعد از آن با پادشاه گفت: هر چند معالجات جسمانی نمودم نفعی بر آن مترتب نشد، اکنون تدبیری نفسانی مانده، اگر از مزاولت آن نجاحی حاصل شود فبها و الا یأس کلی خواهد بود. پس پادشاه را به حمام برد و مقرر نمود که دیگری در نیاید. و بعد از آن که حرارت حمام در بدن پادشاه مشتعل شد با کارد کشیده در برابر او آمد و به انواع فحش زبان گشاد، و گفت: تو فرمودی که مرا دست و پای بسته در روی آب اندازند و به اهانت چندین فرسخ راه بیاورند، من نیز حالی به همین کارد از تو انتقام خواهم نمود. پادشاه را نایره غضب اشتعال یافت و بی اختیار از جای برجست. محمد زکریا در حال بیرون دوید و مکتوبی به یک از خواص سلطان داد، و به ایشان گفت: پادشاه را بیرون آرید و به دستوری که در اینجا نوشته‌ام عمل کنید، و در حال نیز بر مرکب تیزرو سوار شد و از خراسان بیرون آمد. پس پادشاه را به همان طریق تدبیر کردند و صحت کلی یافت، چه مواد بلغمی که سبب مرض بود به واسطه حرارت

غضبی و مدد حرات حمام تحلیل یافت. و بعد از آن هر چند پادشاه او را طلبید ملاقات نمود و استعذار کرد که هر چند صورت شتمی که واقع شد، بنابر مصلحت علاج بود فاما شاید که چون پادشاه تذکر آن فرماید بر خاطرش گران آید، و از سلاطین به هیچ حال ایمن نتوان بود.<sup>۱</sup>

توضیح این که اخلاق جلالی بسیاری ارزشمند و علمی به زبان فارسی است چنانکه طهارة الاعراق ابن مسکویه و جامع السعادات نراقی نیز اخلاقی علمی به زبان عربی هستند.

لاینجع: أي لا يؤثر. «لاشتعال الحرارة العزیزية»، یعنی حرارت درونی. برخی از حالات تأثیر عجیبی در نیرو و قوت انسانی دارند؛ مثلاً اگر کسی خشمگین شود، تنه درختی را با تبر واره به زحمت قطع می‌کرد با دست از جای می‌کند، چنان که ابتهاجات معنوی تمام مشکلات جسمانی را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ مثل این که در مسیر تحصیل علم همه مشکلات را تحمل می‌کند، پس تا طبع بر عقل حاکم است، و هنوز عقل روشنی ندارد، بیداری و ریاضت و مراقبت مشکل است، چنان که شب زنده‌داری و تحصیل معارف دشوار می‌باشد و تن به کار نمی‌رود. پس این علامت و نشانه غلبه طبیعت بر عقل است. لذا در فتوحات مکیه می‌فرماید: «ولا تجعل طبیعتک حاکمة علی حیاتک الإلهیة».<sup>۲</sup> پس اگر انسانید و باید برای ابد خویش را بسازید نباید بگذارید بدن، که وسیله کمال انسانی توست، راکب و عقل مرکوب باشد. پس اهتزاز علوی و ابتهاج روحی دشواری‌ها را آسان می‌کند. کلام جناب امیرالمؤمنین به شاگرد کامل خود کمیل در نهج البلاغه نیز در قلع باب خیبر به همین مطلب اشاره دارد.<sup>۳</sup>

۱. ص ۱۶۸ - ۱۷۰، چاپ هند.

۲. باب ۶۸

۳. رک: بشارة المصطفی، ص ۲۳۵، چاپ نجف، به نقل از: عیون، ص ۶۰۹، چاپ اول و نیز رک: بحار الانوار،

آنچه را عیاش‌ها و کیاف‌ها و مترفین بسیار دشوار می‌دانستند آن حضرت آن را بسیار آسان می‌شمرد، زیرا ملکوتی و آن‌سویی است. سلطان این بحث را در نمط دهم اشارات است. الحق نمط مزبور از اسرار آیات و کرامات و خوارق عاداتی که از انسان صادر می‌شود به درستی بیان کرده، چنان که هر سه نمط آخر اشارات در این مطلوب مفید است. نمط هشتم در بهجت و سرور و ابتهاجی است که در اینجا بیان شد، و نمط نهم در مقامات عارفین و دهم آن در اسرار الآیات است. شیخ بیان می‌کند که این کرامات و معجزات گزاف نیست و دارای عللی است، و علت آن به خود نفس ناطقه منتهی می‌شود. نفس ناطقه باذن الله، و به اهتزاز ملکوتی و علوی چنین آثاری دارد. نشانه انسان به سعادت رسیده از دید جناب فارابی انجام افعال عقول است. اگر همان گونه که عقول بدون اعمال اعضا و جوارح در ماده کاینات تصرف می‌کنند، نفوس به کمال رسیده نیز چنین می‌کنند، پس سعادت و انسان سعید چنین انسانی است. البته فارابی غایت قصوای سعادت را بیان می‌کند. چنین نیست که اگر کسی به آن مرحله نرسیده باشد اصلاً سعادت ندارد، بلکه سعادت را مراتب است، چنان که ایمان و بهشت مراتب دارند.

شیخ در فصل بیست و پنجم نمط دهم درباره خلق به همت می‌فرماید: «و لعلک قد یبلغک من العارفین أخبار تکاد تأتي بقلب العادة، فتبادر إلى التکذیب؛ و ذلك مثل ما یقال: إن عارفاً استسقى للناس فسقوا، أو استشفى فشفوا، أو دعا عليهم فحسف بهم، و زلزلوا، أو هلكوا بوجه آخر، أو دعاهم فصرف عنهم الوباء، و الموتان، و السيل، و الطوفان، أو خشع لبعضهم سبع، أو لم ينفر عنهم طائر، أو مثل ذلك ممّا يؤخذ في طریق المنع الصریح، فتوقف و تعجل، فإنّ لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة.»

مولوی در اول مجلد سوم مثنوی می‌گوید:

این چراغ شمس کو روشن بود	نسر فستيله پنبه و روغن بود
سقف گردون کو چنین دائم بود	نر طناب و استنی قائم بود

قوت جبریل از مطبخ نبود      بود از دیدار خلاق و دود  
همچنین این قوت ابدال حق      هم زحق دان نز طعام و از طبق  
بخشی از حدیث قلع باب خیبر را جناب حاجی در حاشیه این موطن از اسفار  
آورده و تمام آن در مجلس ۷۷ امالی صدوق به استثنای یک جمله آن که در بشاره  
المصطفی لشيعة المرتضى است. این کتاب از آن عمادالدین طبری از شاگردان شیخ  
طوسی و از اعلام قرن سادس است در طبع نجف (ص ۲۳۵) آن، این حدیث آمده  
است. در امالی چنین فرمود: «من أمالي الصدوق بإسناده عن الإمام الصادق عن آبائه -  
عليهم السلام - إن امير المؤمنين - عليه السلام - قال في رسالته إلى سهل بن حنيف: «  
والله ما قلعت باب خیبر و رميت به خلف ظهري أربعين ذراعاً بقوة جسديه و لا حركة  
غذائية، لكنني أيدت بقوة ملكوتية و نفس بنور ربها مضيئة، و أنا من أحمد كالضوء من الضوء.»<sup>۱</sup>  
و در کتاب بشاره المصطفی چنین آمده است: «والله ما قلعت باب خیبر و قدفت به  
أربعين ذراعاً لم تحس به أعضائي بقوة جسدية و لا حركة غذائية، ولكن أيدت بقوة  
ملكوتية و نفس بنور ربها مضيئة» و نیز این حدیث در سفينة البحار در ماده «خبر» نقل  
شده است.

عارف جامی در سلسله الذهب به این حدیث شریف نظر دارد:

شیعی ای پیش سنی ای فاضل      گفت کای در علوم دین کامل  
بازگو رمزی از علی ولی      که ترا یافتم ولی علی  
تا این که گوید:

بر و صف اهل زیغ بادل صاف      بهر اعدای دین کشیده مصاف  
بود از غایت فتوت خویش      خالی از خویش و حول و قوت خویش  
قدرت و فعل حق از وزده سر      کننده بسی خویشتن در خیبر  
خود چمه خیبر که چنبر گردون      پیش آن دست و پنجه بود زبسون

مراد از چنبر گردون، یعنی حلقه گردون. مار چنبر زده، یعنی حلقه زده.<sup>۱</sup> پس چنین نفوسی به محض اراده و اهتزاز علومی کار عقول را می کنند و چنین نیست که حتماً باید به وسیله اعضا و جوارح کار انجام شود. تازه این از مقامات نهایی ایشان نیست، چنان که پیامبر ﷺ فرمود: «أول ما خلق الله العقل و أنا العقل» و یا فرمود: «أنا اللوح» و «أنا القلم». این مقامات بیان مقام نهایی آنها نمی باشد. با انانیت و خویشتن خواهی این امور و مقامات عالی دست نمی دهد.

و بعض النفوس قد يبلغ في القوة و أشرف... پس تصورات آنها نیز در خارج از محل همت موجود می شود. و یقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتی يجعل غیر النار ناراً... «آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند»، چنان که حضرت ابراهیم خلیل نار را باذن الله سرداً و سلاماً کرد. فإن قلت: إنهم صرّحوا... خواجه این پرسش و پاسخ را به تفصیل در شرح اشارات آورده است.<sup>۲</sup> سؤال این است: وجود در حرکت خویش به سوی غایتی در حرکت است، حتی طبایع جمادات هم دارای غایاتند. مرحوم حاجی فرمود:

و كلّ شيء غاية مستتبع حتى فواعل هي الطبائع<sup>۳</sup>

فخر می گوید: اکنون که طبایع دارای غایت هستند پس جماداتی مثل سنگ وقتی به سوی زمین حرکت کنند نیز دارای غایت هستند، زیرا هر چیزی که در حرکت است

۱. جناب استاد برای بیان چنبر قصه‌ای نقل کرد: غضنفر و قنبر برای کسب و کار به راه افتادند. از آبادی که بیرون رفتند چشم قنبر به کیسه زر افتاد، دزد و پول را گرفت و خوشحال شد. غضنفر گفت: امروز برای ما آمد داشت. قنبر گفت: چرا می گویی ما، بلکه بگو برای من آمد داشت. غضنفر بیچاره خاموش شد. اندکی رفتند، دزدها از کمین بیرون آمدند، قنبر دلش را از دست داد، و گفت امروز خیلی کار ما مشکل شد. غضنفر گفت: چرا می گویی برای ما، پول را تو داری بگو برای من. دزدها آمدند غضنفر آه و ناله کرد که چیزی ندارم، نگاه کردند دست وی را خالی دیدند، او را رها کردند. به سراغ قنبر آمدند ایشان هم گفت: من هم چیزی ندارم، او را جست و جو کردند، کیسه پول را یافتند. دزدها کیسه پول برداشتند و گفتند: خدا نفرمود: دزد دشمن خداست، بلکه فرمود: دروغگو دشمن خداست و دشمن خدا را باید گشت. چماق بلند کردند و زدند به کله قنبر، «شده قنبر ز ضرب او چنبر».

۲. نمط چهارم، آخر فصل هفتم.

۳. شرح منظومه، ص ۱۱۸، (چاپ ناصری).

حرکت دارد پس سنگ‌ها هم باید دارای ذهن بوده و قبل از رسیدن به غایات در خارج ماهیات آنها را در ذهن تصور کنند. اکنون ذهن‌های شما مبادرت به پاسخ کرده که، چه کسی گفته است همه ادراکات باید از موجوداتی باشد که دارای ذهن هستند؟ مگر علم منحصر به ذهن است؟ و قوای ادراکی تنها متصور به قوای ذهنی‌اند؟ این وجه درست است، و آخرین جواب فخر رازی همین است. خواجه می‌فرماید: شیخ رساله‌ای در عشق نوشته و در آن فرمود: عشق، حب و اراده و خواستن است و آن علم می‌باشد، و این عشق در همه نظام هستی جاری است حتی در جمادات نیز عشق سریان دارد.<sup>۱</sup> این رساله با رسائل دیگر به زبان فرانسه ترجمه و منتشر شد. در الکنی و الالقب، شیخ عباس قمی<sup>۲</sup> نوشته است که شیخ این رساله را برای شاگردش ابو عبدالله معصومی نوشت. همانی که شیخ به او خیلی عنایت داشت و درباره وی گفت: «أبو عبدالله مني بمنزلة أرسطو من أفلاطون.» پس این عشق و خواستن در همه موجودات سریان دارد.

فإن قلت: إنهم صرّحوا... مع كونها جرمانيّة. چون جمادات حرکت دارند، لذا غایت دارند، پس وجود غیر عینی برای غایت قبل از حرکت لازم است. و این وجود غیر عینی قبل از وجود عینی و تحقق حرکت در خارج است پس آنها نیز دارای ذهنند.

قلنا: هذا الكلام... استكمالاً. ضمیر به فاعل بر می‌گردد بما يستدعي التوصل إليه في فعله. قبلاً بیان کردیم که غایت به ماهیت خود علت برای فاعل است، ولی در خارج به انیت خود مؤخر است؛ یعنی پس از وصول غایت خارجی متحقق می‌شود، پس در خارج غایت آخرین نقطه و پایان فعل است. اطلاق خطیب بر ایشان خالی از اشعار به و هن سخن ایشان نیست، در تاریخ ابن خلکان نوشته است که وی فرزند خطیب نیز بوده است.

و أجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الإشارات جناب خواجه طوسی بالتزام

أَنَّ لها شعوراً بمقتضاها به مقتضای عالم خود آنها به غایت خود شعور دارند، و عشق و حب دارند، همان طور که علم را مراتب است. اما به وجود حس مشترک و خیال و مفکره نیازی نیست. و غایة في أفاعيلها غایة ما في الباب أن يكون شعورها شعوراً ضعيفاً. خیلی چیزها شعور دارند، متوجه برخی از آنها هستیم، و از برخی از آنها غفلت داریم.

و النظر في أنث النخل و میلانها إلى صوب بعض ذكرانها و إن كان على خلاف ذلك الصوب ممّا يؤكّد ذلك قاعدة زوجیت در همه سریان دارد ﴿شُبْحَانُ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾<sup>۱</sup> همه به زوج تلقیح می شوند و باردار شده و میوه می آورند در این قاعده گل ها و درختان شریکند. در برخی خیلی روشن و واضح است و در برخی دیگر به این وضوح نیست. درباره اناث نخل و تلقیح آنها بر همه واضح است. اناث نخل به طرف نخل های نر حرکت می کنند پس گیاهان هم همدیگر را خواستارند. گفته شد که گیاه عاشقان گیاهی است که یک جفت آنها را کننده و جوشانده و به زن و مردی که بین آنها شکر آب شده می دهند تا نثار و نثار از بین رود. وكذا مشاهدة ميل عروق الأشجار إلى جانب الماء في الأنهار؛ و انحرافها في الصعود عن الجدار ریشه درختان در زیر زمین به سوی آب گرایش دارند، راه پیدا کرده و به سوی آن می روند. و اگر دیدند در طرفی سنگ قرار دارد، از آن به طرف دیگر کج می شوند و شاخه خود را کنار می کشند و بر می گردند. و إخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه لیسترها عن صنوف الآفات. میوه های خود را بین برگ ها می پیچند و از انظار مخفی می کنند و شب برگ ها را می پیچند، تا میوه اش سرما نخورد. صبح که آفتاب در آمد برگ ها را باز کرده و آن را آفتاب می دهند. رنگ برگ ها نیز سبز است تا نور بگیرد و در عین حال سفید نیست تا همه نور را منعکس نکند. پس نظام یکپارچه علم و قدرت و حکمت است، و این صنع الهی در تحت تدبیر متفرد به جبروت است.

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود

هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار

و إحرّاز لبّ الثمار في الوقایات الصائنة میوه هلو و قیسی برای بقای نوع، عصاره و نطفه و حبه و دانه و تخم خود را در آن صندوق چوبی حفظ می کنند. در هلو پوست دارای خار است و درون آن چه قدر لطیف است! چگونه با این قشر لطیف قنذاقی برای بچه های خویش درست کرده است؟! چگونه ذرات ریز به نام اتم و الکترون و نوترون متوجه این ظرافت ها هستند؟! «و قایات» یعنی پرده نازکی که مثلاً در میان دانه های انار هست، تا با هم برخورد نمایند و خراب نشوند. اکنون که این موارد را شمرده خبر این است: یهدیک إلی ما ذکره، و هاهنا لمعات نوریّة لایناسب هذا المقام ذکرها، عسی أن تأتي بها حين ما قدر الله إتیانه فیه بمنّه و کرمه. این که همه مطایع غرضی دارند، و با آن به سوی غایات خود می روند، موارد فوق شما را به سوی این مطلب هدایت می کند.

مرکز تحقیقات فلسفه و کلام اسلامی

### فصل سوم: الإشكالات التي تورّد على الوجود الذهني

فصل ۳: في ذكر شكوك اعتقاديّة و فيه فكوك اعتقاديّة عنها.\*

در این فصل اشکالات وجود ذهنی را بررسی می کند. اشکال اول همان است که جناب حاجی فرمود: «فهذا الإشکال جعل العقول حیاری، و الأفهام صرعی، فاختر کلّ مهرباً؛ فأنکر الوجود الذهني فراراً من هذا و نظائره قوم من المتکلمین مطلقاً، وإن کان بنحو الشیخ، و جعلوا العلم بمجرّد الإضافة»<sup>۱</sup>

در فصل سوم پنج اشکال عنوان و پاسخ آن بر مبنای حکمت متعالیه داده می شود. برخی از اشکالات نیز به چند ایراد دیگر منحل می شوند. در فصل چهارم نیز اجوبه ای

\* درس صد و نود و یکم.

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۲۸.

که از اشکالات داده‌اند عنوان کرده و در فصل پنجم به مبنای تحقیقی عرشی خود اختصاص داد، و با آن منهج سوم را پایان داد. در بدو اشکال این مطلب عنوان شده است که ذات و جوهر و یا هر مقوله‌ای از مقولات در مراتب وجود محفوظ است به قول مرحوم حاجی:

«والذات في أنحاء الوجودات حفظ»<sup>۱</sup>

اگر ذاتی شیء در خارج جوهر است، علم به این جوهر نیز جوهر است. پس تعریف جوهر، یعنی «ماهیه إذا وجدت، وجدت في الخارج» باید در جوهر ذهنی، محفوظ باشد، و قلب حقیقت جوهریه به عرض صحیح نیست. این فرمایش را مشائین، که اتباع معلم اولند، و بوعلی و ابونصر فارابی در این باب دارند. سایر مقولات نیز در مراتب وجودات، مثل وجود ذهنی در تحت همان مقوله هستند و انقلاب مقوله‌ای به مقوله دیگر صحیح نیست. از جانب دیگر شما قائل به آنید که علم کیف نفسانی است، کیف نفسانی نیز از مقولات عرضیه است. اکنون سؤال می‌کنیم: اگر ما علم به جوهر پیدا کردیم از طرفی علم به جوهر، جوهر است، و از جانب دیگر، علم عرض است، زیرا از مقوله کیف نفسانی است. و به تعبیر مرحوم حاجی: «فجوهر مع عرض کیف اجتماع»<sup>۲</sup> پس کیف نفسانی جوهر نیست، لذا علم من به جوهر جوهر نمی‌باشد، به همین جهت، علم که مرآت خارج است و علم به جوهر باید جوهر باشد نشان دهنده و مرآت خارج نیست پس جهل شد.

این یک شعبه از اشکال اول است. شعبه دیگر اشکال اول این است که، اجناس عالی و مقولات دهگانه عرضیه و جوهریه متباین به تمام ذات هستند بنابراین هیچ کدام در متن ذات دیگری مندرج نمی‌گردد. سؤال ما این است: اگر علم کیف نفسانی است، و من مقولات دهگانه جوهریه و عرضیه را ادراک می‌کنیم و آنها مدرک من

۱. همان، ص ۱۲۱.

۲. همان، ص ۱۲۱.

می‌شوند، و علم می‌گردند، پس همه مقولات دیگر کیف نفسانی می‌شوند؛ پس همه مقولات در تحت مقوله کیف اجتماع می‌یابند: «أم كيف تحت کیف كل قد وقع»<sup>۱</sup> في ذكر شكوك اعتقاديّة و فيه فكوك اعتقاديّة عنها فك، یعنی حلّ. مرحوم آخوند مبنای مشاء را در این اشکال پیاده می‌کند، زیرا ایشان به کیف بودن علم اعتقاد دارند. قد تقرّر عند المعلم الأوّل و متّبعيه من المشائين و الشيخين: أبي نصر و أبي عليّ و تلامذته و جمهور المتأخّرين اکنون بیان می‌کند که چه چیز به نزد ایشان تقرّر و ثبوت یافته است، گرچه بر طبق مبنای حکمت متعالیه عرض بودن علم و کیف نفسانی بودن آن وفق نمی‌دهد، زیرا صور علمیه منشآت نفسند، و نفس نسبت به آنها مرآت و مظهر و در نهایت مظهر آنهاست و در هر دو صورت نور علم متن گوهر ذات و عین نفس می‌شود، در این صورت بین صور علمیه و نفس، نسبت حال و محلّ نیست، بلکه قیام صدوری به نفس دارند، و قیام آنها قیام فعل به فاعل است، چون از نفس صادر شده‌اند و همین مطلب در فحاوی این کتاب و در فصل ششم طرف اول مرحله دهم آمده است. در آنجا فرمود: «فصل: في قولهم: إنّ العلم عرض، أمّا العلوم الخياليّة و الحسيّة فهي علوم خياليّة و حسيّة عندنا غير حالة في آلة التخيّل و آلة الحسّ، بل إنّما يكون تلك الآلات كالمرائي و المظاهر لها لامحالّ و لامواضع لها، فجواهرها جواهر مجردة عن الموادّ، و أعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر، و الكلّ يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جلّ ذكره»<sup>۲</sup> علوم خیالی و حسی در آلت تخیل و آلت حسّ حلول ندارند، بلکه عینک‌های نفس و روازن به بیرون هستند، و نفس از این پنجره‌ها به بیرون می‌نگرد، و البته این صورت خاصّ تنها پنجره دیدن معلوم خاصّ است نه این که همه معلومات به این صورت دانسته شوند. پس از صورت درخت تنها به درخت می‌توان نگریست. پس این روزنه، روزنه‌ای نیست که به همه جا راه داشته باشد، پس

۱. همان.

۲. الأنصار الأربعة، ج ۳، ص ۳۰۵ (چاپ اسلامیّه).

سنخیت بین مدرک و مدرک است، و این قوه و آن خارج ادراک شده باید به نوعی با همدیگر مسانخ باشند. این مطلب در اشارات ذکر شده است.

مشاء در باب ادراکات به تربیع ادراکات قائلند: ۱. ادراک حسی، ۲. خیالی، ۳. وهمی، ۴. عقلی. با این که این گونه ترتیب را اعتراف داریم، اما حتی در باب محسوسات می خواهیم حرف برتر و بالاتری بگوییم، زیرا نفس محسوس را تجرید و تفسیر میکند، ماده و امور مربوط به طبیعت را می اندازد و لب و مغز آن را و صورت علمیه آن غذای نفس می شود، و چون نفس مجرد است و بین غذا و مغذی، یعنی بین خورنده و غذاخور و بین غذا سنخیت موجود است لذا این جمله عرشی امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾؛ «أَيَّ فَلْيَنْظُرِ إِلَى عِلْمِهِ عَمَّنْ يَأْخُذُهُ» وارد شده است، چون موضوع قضیه «الإنسان» است، لذا غذای انسان بما هو انسان باید مسانخ با وی باشد. و چون خود وی مجرد است پس غذای وی نیز باید مجرد و تقشیر شده باشد. پس اگر محسوس غذای وی شود، یعنی محسوس ارتقا پیدا می کند و معقول می شود، و جوهر مجرد قائم به ذات به حکم اتحاد عقل و عاقل و معقول عقل و عاقل و معقول می گردد. به فرموده استاد بزرگوارمان، مرحوم آقای قزوینی در این باره: این که در کتابها اتحاد عاقل و معقول می گویند به دلیل شرافت آن است، والا اتحاد مدرک و مدرک است. و اگر مدرک حیوانات دیگر باشند در آنجا دیگر اتحاد عاقل به معقول نیست، بلکه اتحاد وهمی است. پس بحث در این باب بر محور اتحاد مطلق مدرک و مدرک است و از جنبه تجلیل از انسان و تعظیم و اختصاص به انسان اتحاد عاقل به معقول است. بنابراین انسان هر چه را ادراک می کند خود وی می گردد، تا آنجا بحث پیشروی می کند که علاوه بر اتحاد مدرک و مدرک اتحاد عامل و معمول نیز می شود؛ یعنی انسان خودش را می سازد و خودش متن و نتیجه اعمال و علوم خویش است و خارج از وی نیست. جزاء در طول عمل است، و مراد همین است که خود عامل عمل خویش است و هر طور خود را ساخته، همان است.

این دو مرحله از بحث بود، مرحله سوم این است که علم مشخص روح انسان است و عمل مشخص بدن انسان است پس ابدان انسان در طول همنند و تفاوت ابدان به کمال و نقص است و انسان هیچ گاه بی بدن نیست. در هر صورت در جمله فوق فرمود: «لا محال و لا مواضع لها»، یعنی فرمایش مشاء، که علم را عرض دانسته و نفس را معروض و محل آن صحیح نیست، لذا جواهر در نفس جواهرند، زیرا غذای نفس شدند و بین غذا و مغذی سنخیت است و همه قائم به نفسند. این مبنای رصین، مبنای اهل عرفان نیز هست. مشایخ عرفان مشربی این گونه دارند، گرچه به تعبیر مرحوم آخوند، جمله صوفیه و خامان و کار نادیدگان دست به قلم کردند و چیزهایی نپخته نوشتند. و این مطلب در همه فرق صحیح است، زیرا در هر فرقه‌ای عوام و نپخته وجود دارد، اما استوانه‌های ایشان بر همین مبنا هستند و مرحوم آخوند نیز مبنای ایشان را برهانی کرده است، گرچه اگر از ایشان سؤال می‌شد که چرا چنین است؟ ایشان در پاسخ می‌گفتند: «بواردات ترد علی قلبی». بنابراین بین برهان و عرفان جدایی نیست. اما اکنون مطلب مشاء، که ذهن را و عا و ظرف گرفتند این است که اکنون می‌فرماید: «أن ظرف الوجود الذهني و الظهور الظلي للأشياء فينا إنما هو قوانا الإدراكية العقلية و الوهية و الحسية أولاً، تعبیر به ظرف شده و ثانیاً، ادراک خیالی را از قلم انداخته است، اما در سطر بعد معلوم می‌شود که ادراک خیالی را در ادراک حسی گنجانیده است. پس همان چهار مرحله ادراکی در کلام مشاء در اینجا آمده است. فالکلیات توجد في النفس المجردة و المعاني الجزئية في القوة الوهية، و الصور المادية في الحس و الخيال. هر مرحله از این مراحل چهارگانه، مسانخ با یک نوع از صور است. عقل با صور عقلیه و کلیه، و همه با صور و همیه و موهومات، خیال با تخیلات و حس با محسوسات سنخیت دارد. این مبنای مشاء است، اما مبنای حکمت متعالیه این است که همه اینها قیام صدوری به نفس دارند و قائم به وی‌اند و این قوا آلات و تور شکار نفسند که با آن با خارج مرتبط می‌شود، نه این که طبق کلام مشاء هر کدام از صور

چهارگانه را در محلی خاص و در ظروف و اوعیه‌ای قرار دهیم. پس کلیات در نفس مجرده قرار دارد و در مقام تجرد تام و عقلانی خود معقولات را ادراک می‌کند. و معانی جزئی، که پله‌ای پایین‌تر است، در قوه و همیه‌اند و صور مادی، که در کلام ایشان یک کاسه شده، در حس و خیال قرار می‌گیرند، و البته به تفصیل، یعنی صور خیالیه در خیال و صور حسیه در حس قرار دارند.

این مبنای مشاء است و آخوند در مقام نقل است، لذا این که عده‌ای دست به قلم کرده و موضعی از اسفار را نقل کرده آن را نظر مرحوم آخوند قلمداد می‌کنند صحیح نیست. فوقت للناس في ذلك إشكالات ينبغي ذكرها و التفصي عنها: اکنون پنج اشکال مهم را ذکر می‌کند، و در بین، برخی از اشکالات خود به چند شعبه و چند ایراد منحل می‌شوند، پس اشکالات، شکوک، و تفصی، فکوک است.

الإشكال الأول اشكال اول خود به دو شعبه منحل می‌شود: اکنون بیان «فجوهر مع عرض كيف اجتماع» می‌کند. أن الحقائق الجوهرية بناء على أن الجوهر ذاتي لها - و قد تقرّر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات، كما تسوق إليه أدلة الوجود الذهني - يجب أن تكون جوهرأ أينما وجدت، و غير حالة في موضوع. «يجب» خبر «أن الحقائق» است و از «بناء» تا «يجب» جمله معترضه. «انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات»، یعنی شیء از حقیقت خود دست نمی‌دارد، در حالی که شما حقیقت جوهری را در ذهن کیف نفسانی می‌دانید و کیف نفسانی عرض است. بنابراین اگر من جوهر خارج را ادراک نکردم عالم به او نشدم و از طرفی جوهر در ذهن عرض می‌شود، پس من خارج را ادراک نمی‌کنم.

فكيف يجوز أن تكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضاً قائمة به پس اگر ما عالم به جوهر هستیم، پس جوهر خارجی در ذهن جوهر بوده، ولی در تحت کیف است، در این صورت «أعراضاً قائمة به» خبر تکنون است و «موجوده في الذهن» حال است. این اشکال اول بود. مرحوم حاجی فرمود: «فجوهر مع عرض كيف اجتماع».

ثم إنكم كيف قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات، فيلزم اندراج جميع المقولات المتباينة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف. این قسمت مفاد مصرع دوم شعر حاجی است: «أم كيف تحت الكيف كل قد وقع».

با این که مقولات بسایط و متباين بالذات هستند، چگونه همه مقولات تحت مقوله كيف واقع شدند؟ «في الكيف» مفعول به واسطه «اندراج» است؛ یعنی لازم می آید اندراج همه مقولات در مقوله كيف. و این مقولات متباينه با كيف هستند، اکنون از ایراد اول جواب می دهد.

والجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ: أن معنى الجوهر الذي صيروه جنساً و جعلوه عنواناً للحقائق الجوهرية، ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع.<sup>۱</sup> پس جواب بر مبنای حکمت مشاء است و نه حکمت متعالیه. از «ليس هو الموجود» در «بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو...» استدراک می کند و معنای درست را در آنجا بیان می کند، چنان که این «بل» اضراب از «و كذلك قولنا: الشيء الموجود بالفعل غير صالح...» نیز می باشد، پس دو معنای جوهر را نپسندید و با «بل» معنای درست را بیان نمود. و نیز از این «الموجود» بعد از چند سطر به «وجود» تعبیر می کند و می فرماید: «فإذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل.» در هر صورت، به جای «ليس هو الموجود من حيث هو موجود» می توان کلمه «ليس هو الوجود» گذاشت؛ یعنی جوهر وجود نیست، در حالی که از آن موضوع سلب می شود؛ یعنی «وجود لا في الموضوع» نیست. «مسلوباً» حال است.

لأن هذا المعنى لا يمكن أن يكون جنساً لشيء وإلا لكان فصله الذي فرض مقسماً له مقوماً له. «هذا المعنى»، یعنی «وجود» که عبارت دیگر از «موجود من حيث هو موجود» است؛ یعنی وجود ممکن نیست جنس چیزی باشد، زیرا وجود نه جوهر

۱. رک: شرح مشارف، نمط چهارم، فصل ۲۵ و شفاء، «الهیات»، ج ۲، مقاله سوم، فصل هشتم، ص ۳۶۱، (چاپ رحلی) و ص ۷ (چاپ جدید).

است و نه عرض. پس اگر وجود جنس باشد فصلش چه خواهد شد؟ در منطق معلوم شده است که فصل نسبت به جنس عرض خاص است و جنس نسبت به فصل عرض عام؛ یعنی وقتی از چیزی مثل ماشی سؤال می شود که چیست و چه نسبتی دارد قطعاً باید مضاف الیه و طرف نسبت معلوم شود. اگر مضاف الیه ماشی، حیوان باشد، ماشی عرض خاص است و اگر انسان باشد عرض عام است. وقتی درباره ناطق سؤال می شود جواب این است که نسبت به چه چیز ناطق را می سنجید؟ اگر نسبت به حیوان می سنجید ناطق از ذاتیات وی نیست، بلکه ناطق ذاتی انسان است، و عارض بر حیوان است، پس فصل ناطق مقوم معنای حیوان نیست و اگر در جایی به فصل ناطق مقوم حیوان گفته شده است این مقوم به معنای محصل است پس در واقع مقوم دو اطلاق دارد: ۱. ذاتی شیء، ۲. محصل شیء. و در اینجا ناطق مقوم حیوان است، یعنی محصل آن است و البته ناطق نسبت به انسان مقوم است، یعنی ذاتی وی می باشد.

نکته دیگر این که فصل، همان گونه که محصل جنس است، جنس را به دو حصه نیز تقسیم می کند: با عروض ناطق بر حیوان، حیوان به دو دسته حیوان ناطق و حیوان غیر ناطق تقسیم می شود. از این معنا تعبیر می کنند به مقسم بودن فصل. اکنون درباره وجود می پرسیم: اگر وجود جنس باشد فصل وی به ناچار مقوم است، زیرا فصل وجود یا عدم و یا وجود، عدم فصل وجود به معنای محصل و مقسم نیست. پس باید وجود فصل وجود شود، و چون فصل مقسم است، و وجود در ذات وجود دخالت دارد، پس فصل مقسم، مقوم ذات وجود شده است، در حالی که فصل در حریم معنا و ذات جنس راه ندارد. ضرورة أنَّ الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج إلى شيء منها الجنس في تقوّمه من حيث هو، بل هي من الخواصّ العارضة للجنس جنس در تمامیت معنای خود نیازی به فصل ندارد، بلکه جنس با صرف نظر از فصل معنایی تام است، و ذاتیاتی دیگر دارد و به همین خاطر فصول پس از تمامیت معنای جنس بر آنها عارض

می‌شوند، و از عوارض خاصه جنسند. این کلام ناظر به بحث منطق اشارات آخر فصل چهارم نهج دوم است.

ضمیر در «بل هي من الخواص» به «الفصول المقسمة» بر می‌گردد؛ یعنی فصول از عوارض خاصه جنس هستند که آن‌ها عرض لازم لها، بل احتیاجه إليها فی آن یوجد و یحصل تحصیلاً وجودیاً لا تألیفاً در بحث منطق اشارات در این باره فرمود: «إنه قد يكون الشيء بالقياس إلى كلي خاصة، وبالقياس إلى ما هو أخص منه عرضاً عاماً، فإن المشي والأكل من خواص الحيوان، ومن الأعراض العامة بالقياس إلى الإنسان». مثلاً ماشی به نسبت به انسان عرض عام است ولی نسبت به حیوان عرض خاص است. همین مطلب در شرح خواجه بیان شده است که کلیات خمس نسبت به مضاف إليه تغییر می‌کنند، اگر چیزی نسبت به چیزی دیگر ذاتی بود، همیشه و در همه جا ذاتی نیست، بلکه ممکن است نسبت به امر دیگر عرضی باشد. ناطق ذاتی انسان است، ولی نسبت به حیوان عرض عام است. خواجه فرمود: «إن كل واحد من الخمسة إنما يكون واحداً منها بالقياس إلى شيء، فإن الجنس جنس لشيء، والنوع نوع لشيء، ولا يمتنع أن يكون ما هو جنس لشيء نوعاً لغيره وكذلك البواقي، وقد يتمثل في هذا الموضع باللون، فيقال: إنه جنس للأسود، وفصل للكيف ونوع للمتكيف بوجه، ولهذا الملون بوجه آخر، وخاصة للجسم، وعرض عام للحيوان، وليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصور، ولكن لا يناقش في الأمثلة». در هر صورت نیازمندی جنس به فصل در تحصیل وجود است و نه در ذاتیات و لذا در «بل احتیاجه إليها» اضراب می‌کند و می‌فرماید: نیازمندی بین جنس و فصل در تحصیل جنس، و این تحصیل وجودی است و نه تحصیل عقلی و ذاتی. مراد از احتیاج جنس به فصل انضمام آن دو به همدیگر نیست. و ترکیب بین جنس و فصل «تألیفی» و انضمامی نیست، بلکه تحصیل وجودی است به این که به حسب هویت یک حقیقت و یک تعین و تشخص هستند و ذهن در مقام تحلیل آنها را از همدیگر جدا، و باز می‌کند.

فكلّ فصل كالعلة المفيدة لوجود حصّة من الجنس، فإذا كانت ماهيّة الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عديمي هو سلب الموضوع، لكان فصله المفروض محضاً وجوده مقومّ معناه و ماهيته، كما سبقت الإشارة إليه. پس فصل علت مفیده است، البته علة العلل حق سبحانه است، ولی از مجرای فصل به جنس وجود می دهد. پس حصّه ای از جنس به واسطه فصل موجود می شود؛ مثل ناطقه که حصّه ای از حیوان را وجود می دهد تا انسان شود. در محل بحث وجود فصل برای فصل است و در شق اول از بحث هستیم و شق دوم بعد می آید. «و كذلك قولنا: الشيء الموجود بالفعل»، یعنی «الماهية الموجودة بالفعل» است. در این شق اول ماهیت جنس جوهری است که همان وجود بالفعل با قيد عديمي «لا في موضوع» است و از این «لا في موضوع» به «سلب الموضوع» تعبیر کرده است. خلاصه در این تعریف: «الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع» پس مراد از ماهیت «وجود» باشد و مراد از قيد عديمي «لا في موضوع» است. اکنون که جنس وجود با قيد عديمي شد. «لکان فصله» پس فصل آن خود وجود است که معنای وی را وجود می بخشد و در عین حال جزء معنا و ذاتی معنای وی است. در این جمله «لکان فصله»، «فصله» اسم کان و «مقوم» منصوب و خبر کان است. «المفروض محض وجوده»، «محض» نایب فاعل «المفروض» است، و مراد از «فصله المفروض»، یعنی آن فصلی که طبق فرض مقسم بوده و اکنون مقوم شده است.

و بوجه آخر: يلزم علی فرض کون هذا المعنى جنساً للجواهر انقلاب الماهية حين انعدام شيء من أفرادها. اگر وجود جنس جواهر باشد محذور دیگری علاوه بر آن محذور مقوم بودن فصل پیش می آید و آن این که ماهیات و جواهر به کون و فساد، تبدل و انقلاب پیدا می کنند؛ گاهی فردی از آن منعدم شده و فرد دیگری موجود می شود. پس اگر جوهر همان وجود باشد انعدام وجود به عدم و انقلاب بود به نبود، پیش می آید و این محال است. پس جوهر همان وجود نیست.

و بوجه آخر: لزم تعدّد الواجب لذاته، فإن نفس الماهية لا يتعلّق بها جعل و تأثير، فلو كان

الوجود عينها أو جزأها يلزم الضرورة الأزليّة فيها، تعالى القيوم الواحد عن الشريك و النظر علوّاً كبيراً. چون وجودات مجعولند و جعل روی ماهیت نمی رود، پس اکنون که شما جعل را روی وجود بردید و گفتید: جوهر همان وجود است پس ماهیت و جوهر مجعول نیست؛ یعنی این وجود که عین جوهر و ماهیت است مجعول نیست و اگر وجود غیر مجعول باشد؛ یعنی واجب ذاتی است پس وجودات تعدد یافته و شریک برای ذات باری تعالی پیدا می شود و این محال است. پس به نفس ماهیت جعل تعلق نمی گیرد. بنابراین اگر وجود جزء و یا عین ماهیت باشد. باید جعل به آن تعلق نگیرد و ضرورت ازلی مفاد این جمله است.

در کجا وجود جزء ماهیت و در کجا عین ماهیت می باشد؟ در اجناس عالیّه، که بسایطند و ماهیت، جزء ندارد پس طبق فرض وجود عین است. پس اگر جوهر جنسی که از اجناس عالیّه است وجود باشد؛ یعنی وجود عین جوهر است. اما اگر از جوهر جنسی به جواهر نوعیه، مثل انسان و شجر و بقر بیایید، چون اینها مرکبند و جوهر جنس اعلای نیست پس اگر وجود جزء ماهیت شود، یعنی جزء جواهر نوعیه می شود. پس به اندازه ماهیات وجودات ازلی خواهیم داشت.

و أمّا الوجودات الإمكانیّة، فحقائقها نفس التعلّقات بفاعلها، وذواتها عین الاحتیاج لمبدعها و فاطرها. این دفع دخل مقدر است. دخل و اشکال مقدر از این جمله پیدا شده است که مصنف فرمود: اگر وجود عین و یا جزء ماهیت باشد، چون ماهیت غیر مجعول است پس وجودات نیز مجعول نخواهند بود لذا تعدّد واجب پیش خواهد آمد. همین مطلب در باب وجودات نیز پیش خواهد آمد؛ یعنی وجودات نیز دارای ضرورت ازلی خواهند، زیرا ماهیت و حقیقت وجودات عین وجود است، چنان که مذهب شما بر آن است. و یا سؤال مقدر این باشد: همان گونه که ماهیات مجعول نیستند، وجودات نیز مجعول نیستند، زیرا برای وجود وجود زایدی نیست تا در موجود بودن نیاز به غیر پیدا کند. پس وقتی موجود در موجودیت خود نیازمند به غیر نباشد

لازم می‌آید که وجودات گوناگون واجب‌های متعدد شوند؛ یعنی ضرورت ازلیه در وجودات لازم خواهد آمد، لذا از این اشکال به «وَأَمَّا الوجودات الإمكانية» پاسخ داد.<sup>۱</sup> در هر صورت این موطن از موطن یادداشت کردنی دربارهٔ مبنای مشاء است. به این که مراد ایشان از وجودات متباینه، وجودات متخالفه است، و مراد از این تباین، کثرت است؛ یعنی وجودات متکثره، چنان که خدای تعالی فرمود: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُسُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾<sup>۲</sup> و ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾<sup>۳</sup>، در پاسخ از این دخل و اشکال فرمود: وجودات امکانی حقایقی تعلقی دارند و عین ربط به فاعل می‌باشند؛ ذوات آنها عین نیاز به مبدع و فاطر آنهاست؛ به عبارت دیگر آنها امکان فقری و نوری و اضافه اشراقی دارند. مصنف لفظ زیبای «فاطر» را برای بیان این منظور آورده است. اسم شریف فاطر، چنان که از لغت «فطر» که از «انفطرت الأنوار من الشجر» می‌باشد، یعنی «نور» و شکوفه‌ها از درخت منفطر شدند، وجودات نیز منفطر از حقیقت وجودند و استقلالی از خود ندارند، بلکه این گل‌ها و شکوفه‌ها و برگ‌ها طراوت و تازگی خویش را از اصل خویش می‌گیرند، پس همه به اصل خویش وابسته و قائمند و همین که از اصل بریده شده‌اند، پژمرده و قوهٔ حیاتی آنها از بین می‌رود. حضرت ابراهیم خدای تعالی را به «فاطر» می‌خواند: ﴿أَفِى اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ﴾<sup>۴</sup> و حضرت هود می‌فرماید: ﴿إِنْ أُجْرِىْ إِلَّا عَلَى الَّذِى فَطَرَنِى﴾<sup>۵</sup>. در مجمع البیان فرمود: «الفطر: الشَّقَّ عن أمر الله، كما ينفطر الورق عن الشجر، ومنه فطر الله الخلق، لأنه بمنزلة ماشق عنه فظهر». <sup>۶</sup> انتهى.

۱. این دو صورت دخل و اشکال مقدمه از تعلیقه استاد بر سفار ترجمه شده است. «مقرر».

۲. مدثر (۸۴) آیه ۳۱.

۳. کهف (۱۸) آیه ۱۰۹.

۴. ابراهیم (۱۴) آیه ۱۱.

۵. هود (۱۱) آیه ۵۱.

۶. مجمع البیان، ص ۲۵۶، ذیل تفسیر آیه ۵۱ سوره هود، (چاپ بیروت).

چو ابراهیم و یوسف باش ذاکر	جناب حق تعالی را به فاطر
که بی دور و تسلسل های فکری	بیابی دولت توحید فطری
ترا صد شبهه ابن کمونه	نماند خردلی بهر نمونه

پس وجودات منفطر از حقیقت وجودند و بدون آن چیزی نیستند، اما ماهیات مثار کثرت بوده و راه ربطی به واجب ندارند. پس در باب ماهیات اگر وجود عین حقیقت آنها باشد راهی برای ربط به واجب نیست لذا هر کدام وجوب پیدا می کنند و متعدد می گردند، اما در باب وجود این اشکال لازم نمی آید.

اکنون به وجه دوم معنای جوهر رسید\*، این وجه نیز همانند وجه قبل مورد قبول نیست. در وجه اول بیان شد که چنین نیست که «موجود من حیث هو موجود مسلوباً عند الموضوع» باشد، اکنون می گوییم: و نیز نمی توانید بگویید که جوهر: «الشیء الموجود بالفعل» باشد؛ یعنی اگر هم در تعریف جوهر «الشیء»، یعنی ماهیت را بیاورید، باز این ماهیت مقید به موجود بودن و وجود است، به طوری که وجود در تعریف جوهر داخل می شود. پس در اسلوب اول وجود عین و یا جزء جوهر بود، اکنون وجود جوهر جزء و عین نیست، اما مقید به قید وجود است، پس وجود به هیچ گونه و به هیچ نحوی از انحاء یاد شده در تعریف جوهر داخل نیست.

و كذلك قولنا: الشیء الموجود بالفعل، یعنی ماهیت موجوده بالفعل غیر صالح لأن یكون عنواناً للحقیقة الجوهریة، لازماً لها پس ماهیت موجود بالفعل شایستگی عنوان جوهریت ندارد و موجودیت بالفعل با معنای جوهریت تلازم ندارد، و اگر ملازم با جوهریت بود، لازمه آن این بود که اگر کسی معنای جوهر را می فهمید موجود بودن آن را نیز می فهمید و إلا لكان كل من علم شیئاً هو فی نفسه جوهر، علم أنه موجود. پس نیازی به مطلب «هل هو» در سؤال از وجود پس از فهم معنای آن نمی افتاد، در حالی که پس از فهمیدن جوهر و خصوصیات آن دوباره نیاز به این

پرسش «هل هو موجود؟» هست. اکنون پس از نفی دو وجه از معانی جوهر به معنای مطلب می‌رسد:

بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية، هو ما يعبر عنه بأنه الشيء ذو الماهية إذا صارت ماهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع. تعريف جوهر طبق مفاد این عبارات این است: «ماهیه إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع». پس نه وجود عین ماهیت جوهر و نه جزء و نه قید آن است. پس هم اکنون معنای جوهر در ذهن تصور شده است بدون آن که هیچ گونه وجود در آن دخیل باشد. در فصل ۲۵ نمط چهارم اشارات بیان شد که عده‌ای جوهر را بر واجب تعالی هم اطلاق کردند، زیرا حق سبحانه هم «موجود لا في موضوع» است و محل نمی‌خواهد. اما شیخ جلو ایشان را گرفت و گفت: در تعریف، کلمه «ماهیه» موجود است، و همین کلمه واجب تعالی را از تعریف بیرون می‌برد. پس در تعریف جوهر گنجانیده شده است که اولاً، جوهر ماهیت است، پس واجب تعالی و وجود، نیست و ثانیاً، «لا في موضوع» است، همانند مقولات عرضیه نیست که نیازمند به محل و موضوعند. و هذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان اکنون بیان می‌فرماید که معنای جوهر برای جوهر در ذهن و عین ثابت است.

و حوله في العقل لا يبطل كونها بحيث إذا تحققت في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه تعبیر به حلول بنابر حکمت متعالیه وفق نمی‌دهد، زیرا قیام صور علمیه به نفس قیام صدورى همانند قیام فعل به فاعل است. این که ماهیت در خارج جوهر است و حال در محل نیست وقتی در ذهن آمد و حال در نفس، و کیف نفسانی شد، مانع از این نیست که معنای جوهر به درستی فهمیده شود. پس جوهر در هر وعایی وجود پیدا کند جوهر است: جوهر ذهنی، جوهر خارجی، جوهر در عالم خواب همان معنای جوهر را دارد. و مراد کلام آخوند که فرموده بود: «سواء وجد في العقل أو في الأعيان» همین است. پس گرچه انحای وجودات تفاوت می‌کند، ولی

خود ماهیت تغییر نمی‌کند. اکنون نتیجه می‌گیرد: فالمعقول من الجوهر جوهر، لأنه لا في موضوع بالمعنى المذكور. چنان که در خارج معقولش جوهر است در ذهن نیز جوهر است.

خلاصه کلام: نحوه تحقق جوهر در مواطن وجودات متفاوت است و هر مرتبه از وجود حکمی دارد: وجود ذهنی و وجود خارجی و وجود منامی هر کدام احکامی متفاوت با دیگری دارند، بنابراین احکام وجودات را نباید به ماهیات انسحاب داد، لذا ماهیت جوهری، ماهیتی است که وقتی در خارج یافت شد موضوعی لازم ندارد: «ماهية إذا وجدت في الخارج لافي موضوع» اکنون به بیان تأکید این مطلوب می‌پردازد.

و مما يؤكّد ما ذكر تاکنون این سخن بیان شد که «ذاتي شيء لم يكن معللاً اکنون برای تأکید آن می‌فرماید: ماهیت جوهری را ادراک می‌کنیم، و در ذاتیات آن «لیم» و «بیم» نمی‌آوریم، اما برای تحقق و وجود آن سؤال می‌کنیم: هل هو موجود أم لا؟ پس اگر وجود جزء ذاتیات وی می‌بود پس چگونه تاکنون از ذاتیات وی سؤال نمی‌شد و اکنون سؤال شده است؟ پس معلوم می‌شود که وجود همانند دیگر اجزای ذاتی نیست و بیرون از ذات است. و ممّا يؤكّد ما ذكر أنّ حمل الجوهر بهذا المعنى، یعنی جوهر در این تعریف: «ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لافي موضوع» على الأنواع و الأشخاص المندرجة تحته، غير معلّل بشيء خارج پس حمل معنای جوهر بر انواع و اشخاص خود «لم» و «بیم» بر نمی‌دارد، و اما وقتی حرف وجود در کار آمد معلّل می‌شود. و أمّا حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع فلامحالة بسبب و علّة خارجة عن الماهية. با این که در حمل معنای جوهر، که از ذاتیات بود، نیازی به علت نداریم، اما در حمل موجودیت بالفعل به علت و سبب خارج از ماهیت نیازمندیم، پس وجود خارج از حقیقت جوهر است. این که فرمود: «موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم» چون ما در صدد نقد و

بررسی تعریفی هستیم که در آن تعریف، وجود جزء تعریف جوهر قرار گرفته و می‌گوییم این تعریف نارساست، زیرا در حمل دیگر ذاتیات نیازمند به علت و سبب نیستیم و در حمل وجود نیاز به علت داریم پس آنها ذاتیات هستند و وجود در حقیقت آن دخالت ندارد.

و إذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الأجناس و المقولات العشر (بیان برای «عوالی الأجناس» است إلا بسبب پس حمل موجود بر مقولات عشر دلیل می‌خواهد پس وجود ذاتی آنها نیست لاکحمل الذاتی الغير المعلّل، فلم یصر بإضافة معنى عدمي إليه، و هو قولنا: «لا في موضوع» جنساً لشيء پس در تعریف پیشنهادی جوهر دو جزء داشت: اثباتی و نفیی، زیرا تعریف مورد نقد این بود: «الشيء الموجود بالفعل لا في موضوع» اکنون معلوم شد که باید کلمه «موجود» را از تعریف جوهر برداشت، زیرا وجود جزء ذاتی جوهر و نیز دیگر اجناس عالیّه عرضیه نیست. پس از جزء اثباتی «الموجود بالفعل» و از جزء نفیی «لا في موضوع» معنای جوهر تشکیل نیافته است و این تعریف خدشه دارد.

و إلا لصار بإضافة معنى وجودي إليه و هو قولنا: «في موضوع» جنساً للبهواتي، بل هذا أولى و هو خلاف ما تقرّر عندهم. اگر معنای وجود در جزء اثباتی جوهر داخل باشد، در حالی که جوهر و عرض در این جزء اثباتی شریکند، پس با تبدیل «لا في موضوع» به «في موضوع» باید همین تعریف اعراض باشد، پس این معنای جنس برای اعراض نه گانه شده است، در حالی که اینها خود اجناس عالیّه بوده و جنسی بالاتر از خود ندارند. پس قرار دادن یک امر محصل ثبوتی، اولی از قرار دادن یک امر عدمی است؛ یعنی «في موضوع» امر محصل ثبوتی است و «لا في موضوع» عدمی است و قرار دادن اجزای ثبوتی در تعریف اولی و بهتر از امور سلبی است. «و خلاف ما تقرّر»، یعنی خلاف اتفاق حکما بر اجناس عالیّه بودن مقولات نه گانه است. و به اضافه جوهر، که آن نیز از مقولات عالیّه است، هر ده مقوله اجناس عالیّه‌اند.

هذا بيان مقصود هم في كون المعقول من الجوهر جوهر<sup>۱</sup>.

و هاهنا دقیقه أخرى سنشير إلى بيانها في تحقيق الحمل - إن شاء الله تعالى - حاصله: أنه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه، و كونه ممّا يصدق عليه القائم بغيره. تاکنون سخنانی خوب بیان شد، مخصوصاً آن بخشی که می فرمود: همه موجودات روابط محضند. اکنون بیانی تحقیقی خویش در حمل ذاتی و حمل شایع صناعی را بیان می کند. پس در جواب: «فجوهر مع عرض کیف اجتماع»<sup>۲</sup> پاسخ اختلاف دو حمل است. به حمل اولی ذاتی، جوهر و به حمل شایع صناعی، کیف نفسانی است. مرحوم شیخ هم همین معنا را در پاسخ بیان داشت، ولی هنوز این معنا به قالب اصطلاح ریخته نشده بود. پس جواب شیخ نیز تحقیقی دقیق بود. وی نیز فرموده بود: ماهیت من حیث هی ماهیت معقول ماست. اما فرمایش هایی داشت که وفق نمی داد؛

۱. جناب استاد در تعلیقه، کلام مرحوم آخوند در تعلیقات شفا بعد از نقل جواب شیخ ذکر کردند: مطلبی که شیخ در دفع شبهه یاد شده نموده که «معقول از جوهر ماهیتی است که وقتی در خارج تحقق یابد در موضوعی نیست، و اما وجود عقلی ماهیت چنین نیست» کافی نیست، زیرا عقل از موجودات عینی است و حال در موجود عینی موجودی عینی است، پس اشکال در اینکه صورت علمیه به لحاظ وجود ذهنی چگونه است وارد می باشد. اگر صورت علمیه کیف است لازم می آید جوهر در عقل کیف باشد و یک صورت کیف بوده و با ماهیت جوهری متحد باشد، و اگر جوهر باشد جوهر وجود عینی در موضوع دارد و تقید مفهومات مقولات به اینکه وقتی در خارج یافت شد چنین و چنان هستند فایده ای برای آنها ندارد و این مطلب، چنان که به تصویر اسب نقاشی شده بر دیوار گفته می شود که، این تصویر چیزی است که وقتی در خارج یافت شد دارای حیات و حس و حرکت است. و شبهه ای نیست که تصویر، ماهیت اسب نیست خواه در دیوار باشد و خواه در غیر دیوار، پس آنچه در ذهن است یک شیء بوده و یک ذات دارد و یک شیء نمی تواند ماهیتی برای دو امر متباین باشد. پس مقام خواهان تحقیقی دیگر است، و روشی بالاتر از روش این اعلام را خواهان است. و ما در این مقام بسیار خوض کردیم. و مذهب برخی از پیشینیان، یعنی فروریوس و مشائین پیرو را زنده کردیم به این که، عاقل در ادراک مقولات متحد با آنها می شود و عین آنها به وجهی لطیف تر و شریف تر از خارج می گردد. چگونگی و ادله این مطلب را در باب عقل و مقولات از کتاب بزرگ خویش (الأسفار الأربعة) بیان کردیم، و در مباحث علم خدای تعالی به اشیاء به آن برخوایم گشت (ص ۱۲۸، چاپ اول رحلی) «مقرر».

۲. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۲۱.

مثل کلمه «حلول» و «وعاء» و «ظرف». پس ماهیت در همه جا یکسان است، گرچه وجودات در هر مرتبه‌ای دارای حکمی هستند. در هر صورت «مفهوم القائم بنفسه»، یعنی ماهیت در ذهن به حمل اولی جوهر است، و «گونه مما یصدق...»، یعنی به حمل شایع صناعی عرض است. علی قیاس مفهوم العدم، و الاشیء، و اللاممكن، و شريك الباری، و الحرف، و الوضع، و الحركة، و ممتنع الوجود، و اللاتناهی، و نظائرهما؛ حیث یصدق علی کل منها نقیضها بحسب المفهوم هذا. پس همان گونه که مفهوم عدم و امثال این موارد به حمل اولی ذاتی خودشان هستند و به حمل شایع صناعی از منشآت و ساخته‌های نفسند. لذا با اینکه خود آنها مفاهیمی ممتنع هستند، اما در ذهن اموری ممکنند. مفهوم عدم، عدم است ولی صورت ذهنی آن موجود است. مفهوم لاتناهی، لاتناهی است ولی صورت ذهنی آن متناهی است. مفهوم ممتنع، ممتنع است ولی صورت ذهنی آن ممکن است، زیرا فاعل نفس می‌باشد، پس نقیض هر کدام بر صورت ذهنی آنها صادق است.

اکنون از قوم سؤال می‌شود: آیا جوهر اعم است و یا عرض؟

قوم گفتند: هم جواهر و هم اعراض لدی النفس واقعند و در نفس حلول کرده‌اند، پس همه عرض شده‌اند و مفهوم عرض آنها را شامل شده است. پس مفهوم عام عرض شامل جوهر نیز می‌شود. و همان گونه که بیان شد: این مفهوم عام از اعراض و از اضعف مقولات است: پس أن مفهوم العرض أعم من مقولات الجوهر باعتبار الوجود الذهنی، فالجوهر الذهنی جوهر بحسب ماهیته، و عرض باعتبار وجوده فی الذهن، فلانفاة بینهما این که عرض بر جوهر ذهنی صادق است چنین نیست که عرض جنس وی بوده باشد، بلکه فقط مفهوم عرض بر او صادق است، همان گونه که بر زید مفهوم اضافی ابوت صادق است. پس صرف پیاده شدن عرض بر جوهر معنایش عرض شدن جوهر نیست. پس بر صورت ذهنی به اعتبار معنا جوهر و به اعتبار وجود ذهنی عرض صادق است. البته باید در نظر داشت که صدق عرض بر جوهر صدق ذاتی و

مصداتی نیست، بلکه صدق مصداقی است. همان گونه که عرض بر مقولات نه گانه عرضی صادق است، و این صدق به معنای جنس بودن عرض برای این مقولات نه گانه نیست، زیرا آنها خود اجناس عالی متخالف هستند به همین صورت مفهوم عام عرض بر جوهر ذهنی نیز صادق است بدون اینکه جنس جوهر باشد و جوهر در تحت آن واقع شود. لذا سخن در بقیه اعراض ذهنی نیز همانند سخن در جوهر است. پس عرض عام هم بر کم و کیف و اعراض دیگر و هم بر جوهر صادق است، اما نه همانند صدق ذاتی بر افراد خویش. پس این اشکال جواب داده شده که، «فجوهر مع عرض کیف اجتماع».

گوییم: اشکال در جایی تحقق می یابد که جوهر ذاتی با عرض ذاتی در یک جا جمع شوند، ولی اگر در جایی یکی از آنها صدق ذاتی داشته و دیگر عرضی باشد اشکال محقق نمی شود. همین مطلب درباره مفهوم شیء و شئییت عامه می آید؛ مفهوم شیء بر همه صادق است و از قضا مفهومی عرضی و عمومیت دار است، حتی بر وجود صمدی نیز صادق است، زیرا هم به وی و هم به دیگر موجودات شیء صادق است، و نیز مفهوم وجود عام نیز مفهومی مصدری و عرضی است و بر همه صادق است. پس در مانحن فیه عرض نیز چنین صدقی دارد. پس برداشت آخوند از فرمایش های قوم این است که یک شیء در تحت دو مقوله مندرج نشد، و هر کدام از صور مقوله در تحت مقوله خود واقع است، و در عین حال عرض بر آنها صدق می آید. اقسام پنجگانه جوهر و اقسام نه گانه عرض به اصالت بر مقوله خود باقی اند و در عین حال مفهوم عرض عام بر آنها صادق است. و اشکال در اینجا محقق نمی شود، و در جایی تحقق می یابد که عرض و جوهر هر دو ذاتی یک شیء و صورت ذهنی باشند. إنما المناقات بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفة المندرجة تحتها. مقولات نه گانه عرضی و مقوله جوهر متباین بالذات هستند و بین آنها منافات است. مقولات، ذاتیات جوهر و اعراض نه گانه ای هستند که مندرج تحت این مقولاتند و ما نحن فیه چنین نیستند. این بود پاسخ بخش اول از اشکال اول.

### طرح اشکالات و پاسخ به آن در وجود ذهنی

اشکال در باب وجود ذهنی این بود که، علم در تحت مقوله کیف نفسانی است، و از طرفی چون مطابقت بین علم و معلوم لازم است؛ یعنی مطابقت بین معلوم بالذات موجود در ذهن و معلوم بالعرض موجود در خارج لازم است تا علم ثابت شود. پس چگونه مقولات خارجی، که از جواهر و اعراض گوناگون هستند، وقتی به ذهن می آیند از مقوله کیف و مندرج در آن می شوند؟ وجه دوم از اشکال اول از «ثم أنتم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات» شروع می شود و پاسخ آن «و أمّا أنّ القوم قد عدّوا» است. از این پاسخ، این اشکال «فيلزم منه أن تكون» متولد شده است. باید توجه داشت که مسلک محقق دوانی، که به تشبیه و مسامحه قائل شده، در واقع حرف مشاء است و حرف تازه ای ندارد.

و أمّا أنّ القوم قد عدّوا الصور العلميّة من باب کیف. مشاء همه صور علمیه را مندرج در باب کیف دانستند، پس از این مطلب این اشکال متولد می شود که جوهر در تحت مقوله ای عرضی همانند کیف مندرج شود؛ و يلزم منه أن تكون صورة الجوهر في العقل جوهرًا و كيفًا و می دانیم که این اشکال درباره سایر مقولات نیز می آید؛ مثلاً مقولات هشتگانه غیر کیف نیز جزء کیف شده، و مندرج تحت آن می شوند لذا اگر می فرمود: «و يلزم منه مثلاً» که من باب مثال، جوهر را ذکر می کرد خیلی مناسب بود. اکنون همین اشکال را به عبارت دیگر از محقق دوانی می یابیم. پس ذهن خویش را خسته ننمایید و سخن محقق دوانی را تنها تحریری دوباره از مذهب مشاء بدانید. وی نیز همانند مشاء است که می گفتند: هر کدام از مقولات تحت عنوان ذاتی خود بالذات در ذهنند، و تنها عنوان عرض عام به طور مصدوقی بر آنها صادق است. فقيل: إنّ هذا من باب المسامحة و تشبيه الأمور الذهنية الخارجيّة، لأنّه إن أريد بالکيف ماهيّة حقّها في الوجود الخارجي أن يكون في موضوع، و غير مقتضية للقسمه و النسبة، فهو بهذا المعنى

یصلح لأن يكون جنساً من عوالمی الأجناس محقق دوانی می گوید: اطلاق کیف بر این صور علمیه که هر کدام از مقوله‌ای هستند و بالذات از مقولات جوهری و عرضی خویش می‌باشند، یک نوع سهل انگاری در تعبیر است و نه تعبیری واقعی و دقیق، و تعبیری که مته به خشخاش گذاشته شده باشد. این مسامحه از تشبیه امر ذهنی به کیف خارجی پیش آمد، چون ایشان ملاحظه کردند که، کیف خارجی ماهیتی است که ذاتاً قسمت و نسبت نمی‌پذیرد و صور علمی ذهنی نیز همانند کیف خارجی در این جهت است به این که مطلقاً صور علمیه از هر مقوله‌ای باشند قبول قسمت و نسبت نمی‌کند، از این رو از این جهت به وی کیف گفتند و إلا حقیقت را بخواهی صورت علمیه هر مقوله‌ای که مدرک شما واقع شده از همان مقوله خارج است. پس متی و این و دیگر مقولات از همان مقولات خارجی هستند. پس سخن وی عین سخن مشاء است و یک جهش علمی دارد و آن این که دو نحوه صدق ذاتی و عرضی را، که مفاد سخنان شیخ است بیان کرده و صدق عرض عام بر آنها را طوری طرح فرموده که در اثنای جواب از بخش دوم اشکال، به بخش اول اشکال نیز پاسخ داده می‌شود؛ یعنی «فجوهر مع عرض کیف اجتماع» نیز پاسخ داده می‌شود.

«فقيل: إن هذا من باب المسامحة...» اگر اندکی عبارت جمع‌تر بود بهتر می‌بود؛ یعنی اطلاق کیف بر صورت ذهنی از باب تشبیه امور ذهنی به خارجی است، زیرا مراد از کیف اگر ماهیتی باشد که اگر در خارج موجود شود تعریف کیف بر وی صادق باشد پس ذاتاً کیف بوده و صحیح نیست مصداق هیچ مقوله‌ای دیگر از مقولات عرضی و یا جوهر قرار گیرد. کم و این و اضافه وجوه بر وی صادق نیست، و در این صورت خود از اجناس عالی بوده و غیر از خودش هیچ چیز دیگر نمی‌باشد، همان طور که جوهر از اجناس عالی بوده و غیر از جوهر بر وی صادق نیست. کما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عالٍ معنای یاد شده برای جوهر عبارت است از: «ماهیه إذا وجدت في الخارج وجدت لافي موضوع». این معنا جنس عالی بوده، و عرض بر او

صادق نیست فهما باعتبار هذین المعنیین متباینان لا یصدقان علی شیء فی شیء من الظروف کیف و جوهر بنابراین تعریف خاص خویش از اجناس عالی بوده و در هیچ کدام از اوعیه و ظروف و مراتب و جودی بر یک چیز صادق نمی شوند.

و إن أريد منه عرض لا یكون بالفعل مقتضياً للقسمة و النسبة، فهو بهذا المعنی عرض عام لجميع المقولات فی الذهن، فلا تمنع بهذا الاعتبار بینة و بین ماهیة الجوهر، و کذا بینة و بین ماهیات بواقی الأعراض علی نحو ما مرّ فی مفهوم العرض. اگر مرحوم آخوند برای چگونگی تنافی جوهر و عرض و عدم تنافی آنها در برخی از اعتبارات برای جدایی این بحث از بحث حقیقت خود نفس، مقدمه ای می گرفت خیلی خوب بود. توضیح این که، از بحث تنافی و تباین جوهر و اعراض و به طور کلی هر مقوله ای از مقولات دهگانه با دیگری، در این که در یک وجود جمع نمی شوند چنین به ذهن می رسد که چگونه نفس ماهیت جوهری و دیگر اجناس عالی را در خود دارد و همه معلوم نفسند و نفس آنها را واجد است؟ پس چگونه این اجناس عالی با تباینی که دارند در یک نفس قرار گرفتند؟ پس اگر این مطلب را در باب نفس شناختیم بر شناخت حقایق دیگر قدرت پیدا می کنیم، زیرا «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» به همین خاطر برای شناخت همه عالم تکوین باید نظیری از آن را در خود داشته باشیم و آن را بفهمیم، پس ابتدا باید از خودشناسی شروع کنیم. لذا خود ما رُق منشور حقایق گوناگون عرضی و جوهری متباین بالذات هستیم، و همه آنها در همین یک موطن متحقق و مقررند و در عین حال وحدت نفس ایجاب نمی کند که کثرت و حقیقت های مختلف آنها برداشته شود. در مقام تنظیر کثرات خارج به امکان فقری و نوری میکنند و همه آنها قائم به وجود صمدی هستند و در عین حال که همه قائم به وجود صمدی هستند، «هذا قمر»، «هذه أرض»، «هذا سماء» و «هذا ملک»، و «هذا فلك» نیز صادق است. پس همه کلمات وجود با کثرت گسترده خود قیام به وی دارند و کثرت همه آنها بر جای خود بوده و چیزی آشفته نمی شود، و این حقیقت به دلیل تجرد، چنین است. پس

نفس به دلیل تجرد چنین وسعتی دارد، اما اگر چیزی مادی باشد نمی تواند محل برای امور مختلف باشد؛ مثلاً اگر بر روی این کاغذ مهری خورده باشد و اسم «یا علی» بر آن حک گردیده شده باشد، دیگر اسم محمد را نمی پذیرد والا هیچ کدام خوانا نخواهند شد، و تشویش بر آنها قائم خواهد شد. پس نفس مادی نیست و از احکام ماده بری است، لذا همه نقوش و علوم و فنون و حقایق نظام هستی را می پذیرد. در نفس کلمات و جودی نوری علمی منتقش شده و همه به خوبی سان می یابند، بدون آنکه تشویش و اضطراب در آن راه یابد. درخت چنار، شاخه ریحان و دریا و خلاصه این همه مدرکات در نفس جای گرفته و از همدیگر ممتاز بوده و همانند قیام آنها به وجود صمدی در خارج بین آنها جدایی حاکم است. پس در نفس ناطقه ماهیات جوهری و عرضی، از اشکال و نقوش و صور و کثرات، مجرد و مادی جای دارند، البته همه در آن جایگاه مجرد و ممتازند. این اصل یکی از وجوه معنای «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است.

اکنون در ذهن نیز هر کدام از جوهر و کیف و کم در تحت مقوله خود بوده و یک معنای عرض عام بر این کثرات متباین صادق است، چنان که مفهوم شیء در خارج بر کثرات خارجی، و یا وجود عام بر همه کثرات صادق است. بنابراین «فهما باعتبار هذین...» به خوبی معنا شد، زیرا حقایق جواهر و اعراض در همه مواطن بر یک موطن صدق نمی آیند، بلکه چه در ظرف خارج و چه در ذهن دارای حقایقی منحاز و ممتاز هستند. اما در عین حال یک عرض عام بر آنها صادق است. این سخن جان حرف مشاء نیز هست. پس اگر صورت ذهنی به دلیل این که عرض عام است و به جهت شباهت به کیف خارجی به آن کیف گفته شده، و در عین هر کدام از این کثرات دارای معنای خاص خود بوده و از مقوله خودشان هستند. و از همین رو هیچ گونه تنافی و تمنعی به لحاظ عام بودن عرض، و جواهر و اعراض ذاتی نیست. پس یک چیز مصداق ذاتی دو مقوله نشده است، بلکه مصدوق مقولات متعدد شده و صدق

یکی عرضی و دیگری ذاتی است و اشکالی پیش نمی آید. «فلا تعابع... بسینه (بین کیف) و بین ماهیه الجوهر و کذا بین (بین کیف) و بین...»

فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين. پس اشکال مزبور از اساس برداشته شد. همان گونه که بیان شد جان حرف مشاء و حرف محقق دوانی یکی است، ولی وقتی طالب علم به منظومه می رسد، خیال می کند که حرف مشاء یک چیز است و حرف محقق دوانی حرف دیگر، در حالی که در نحوه ورود به مطلب با همدیگر تفاوت دارند. تنها حرف محقق دوانی در این مسامحه است که این مسامحه زیر سر تشبیه امور ذهنی به خارج است، و به این خاطر به آنها کیف گفتند، نه اینکه امور ذهنی از مقوله کیف حقیقی و واقعی باشند. پس سخن وی با حرف مشاء یکی است. هذا تقریر کلامهم علی ما یناسب أسلوبهم و مرامهم، والحق ما سنذكر لك إن شاء الله تعالى. مبنای وی در جواب بر اختلاف حمل اولی و شایع صنایع است. و مخصوصاً این مقدمه ای که بیان شد؛ به این که نفس ناطقه کلیت به نحو کلی سعی داشته و به این همه کلمات نوری منتقل می شود، و البته همه این کثرات منشای خود نفس بوده و قیام به وی دارند، همان گونه که حق تعالی موجد این همه کثرات وجود بوده و همه آنها به وی قیام صدوری دارند و کثرات مختلف و متباین هر کدام دارای تعینات مختلف بوده و با همدیگر مخلوط نمی شوند، و هر کدام در حد خود قرار دارند.

در مثال و تنظیر صور عقلی\* در ذهن مثالی در کلمات مشاء آمده است که اکنون این مثال بررسی می شود. ایشان گفتند: صور عقلی همانند آهن رباست که اگر در داخل کف قرار گیرد براده آهن را نمی رباید و اگر در خارج آن بیاید آهن رباست، با آن که هویت آهن ربایک هویت و حقیقت است. صورت ذهنی نیز چنین است؛ وقتی در ذهن بیاید خصوصیتی دارد و وقتی به خارج ذهن آمد خصوصیت و ویژگی دیگر دارد و در عین حال خصوصیت و هویت شخصی آن باقی است. پس ذهن همانند کف

دست مانع و حاجب از فعالیت صور و ماهیات بود و آثار خارجی از آنها بروز نمی یابد، ولی به محض اینکه در خارج پیاده شدند، آثار از آن صور و ماهیات بروز می یابد و از آنها محقق می شود. این بود تقریر صحیح این قول.

البته عبارت مرحوم آخوند در «لِعلم» دچار تشویش شده است. همین مطلب به تقریب در تعلیقات مرحوم آخوند بر الهیات شفاء (ص ۱۲۸، ط ۱) و تفصیل همین مطلب در چند ورق از جواهر و اعراض اسفاد آمده است. در واقع این بخش عصارة مطالب زیادی از آنچه در جواهر و اعراض (ج ۲، ص ۸۲، ط ۱ و ج ۴، ص ۲۴۹، ط ۲) آمده در آنجا که چنین می گوید: «بحث و کشف و ربما يوجد في كلامهم». با فهم این درس چند صفحه از مطالب اسفاد فهمیده می شود.

در اسفاد چاپ سابق تشویش است عبارت را تصحیح کرده ایم که به نظر رسیده است «یکون بحيث يوجد» خبر «ليس أن المعقول» است و ضمیر در «له» و «مستغن عنه» و نیز ضمیر مرفوع در «یکون» و «يوجد» به «المعقول» بر می گردد و مراد از «المحل» ذهن است و ضمیر مجرور در «يزول عنه» و «تعود إليه» به «المحل» و یا «الذهن» و ضمیر «تعود» به «صور الجواهر العقلية» بر می گردد. آنه قد تزول عنه تعلیل استغناست؛ یعنی محلی که آن محل همان ذهن است بی نیاز از آن معقول است، زیرا صور جواهر عقلی، یعنی معقول از جوهر و غیر آن از آن محل زایل می شوند و به آن محل بر می گردند، و محل در هر دو صورت زوال و عود بر حال خود باقی است پس محل (ذهن) بی نیاز از آن صور است.<sup>۱</sup>

مصنف در این تنظیم نظر به گفتار شیخ در الهیات شفاء (مقالة سوم، فصل هشتم) دارد.<sup>۲</sup>

۱. سفارش استاد به شاگردان این است که برای نوشتن از مداد استفاده کنند، زیرا جوهر خودکار پس از مدتی از طرف دیگر بیرون زده و باعث از بین رفتن نوشته می شود و اگر نوشته با مداد باشد چه بسا در موقع ضرورت پاک، و مطلب صحیح نوشته می شود. (ظاهراً این سفارش برای حواشی بوده و در نوشته های مستقل بهتر آن است که از خودنویس استفاده شود، و نیز نوشته پاکیزه و منفع و خوانا بوده تا استفاده آن برای دیگران میسر باشد. مقرر.)  
۲. ر.ک: ج ۲، ص ۳۶۲، (چاپ اول سنگی).

وليعلم هاهنا أنَّ معنى قولهم: «إِنَّ كَلِّيَّاتِ الْجَوَاهِرِ جَوَاهِرٌ» ليس أَنَّ المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنه في الذهن و له محلّ مستغن عنه، أَنَّهُ قد تزول عنه صور الجواهر العقلية، و تعود إليه يكون بحيث يوجد تارة في الخارج لا في موضوع، و تارة في الذهن في الموضوع اكنون اطلاق محل، بنا بر مبنای مشاء، در ذهن شده است والا آخوند به قیام صدوری صور به نفس قائل است. آیا ذهن، که محل صور است، به صور نیاز دارد و یا از صور علمی مستغنی است؟ پاسخ ذهن چه بسا موجود است و صور علمی نیستند، پس ذهن محل مستغنی از صور است. پس مراد از محل، یعنی استغنائی ذهن از صور عقلی. برای بیان این استغنا فرمود: «أَنَّهُ قد تزول...» و «تعود إليه...»؛ یعنی صور عقلی از ذهن زایل می شوند و گاهی به آن باز می گردند. «یکون» خبر است؛ یعنی معقول از جوهر چنین نیست که بیان شد، بلکه طوری است که معقول از جوهر گاه در خارج «لا في موضوع» است و گاه در ذهن «في موضوع» است. اكنون مثال مشاء به مغناطیس را ذکر کرد: كَالْمَغْنَطِيسِ الَّذِي هُوَ فِي الْكَفِّ فَإِنَّهُ بِحَيْثُ يَجْذِبُ الْحَدِيدَ تَارَةً، كَمَا إِذَا كَانَ فِي خَارِجِ الْكَفِّ، وَ لَا يَجْذِبُهُ أُخْرَى، كَمَا إِذَا كَانَ فِيهِ مَغْنَطِيسٌ فِي كَفِّ جَذْبٍ بِرَادَةِ أَهْنٍ نَمِي كُنْدٌ وَ دَرْخَارِجِ كَفِّ مِي كُنْد. پس این مثال محسوس برای آن معنای معقول است. و البته ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی یک حقیقت بوده چنان که آهن ربا در هر دو یکی است لذا با ادراک ماهیت در ذهن ادراک ماهیت خارجی شده است؛ البته تمثیل به وجهی مقرب و به وجهی مبعّد است. پس مفاد فرمایش ایشان در این تشبیه این است که آنچه در ذهن فهمیدیم همان است که در خارج فهمیدیم لذا ما عالم به خارج می شویم و علم ما مطابق با خارج است. در این صورت اشکال پاسخ داده شد، به این که یک شیء در ذهن، عین همان شیء در خارج بوده و هویت آن تغییر نکند و در عین حال آثار خارج را نداشته باشد، زیرا در ذهن موانعی برای بروز آثار موجود است، اما عدم بروز آثار شیء را از حقیقت و واقعیت خود به در نمی آورد، تا گفته شود که جوهر معقول همان جوهر خارج نیست. اكنون که جوهر معقول همان جوهر

خارجی است و نیز در ذهن نیز حلول کرده است پس جوهر با کیف جمع شده ولی نه این که یک چیز بالذات در تحت دو مقوله باشد، بلکه صدق یکی بر وی ذاتی بوده و صدق کیف بر وی عرضی است و از این جهت مصدوق است و نه مصداق، چنان که مبنای مرحوم دوانی نیز این طور بوده است.

اکنون مرحوم آخوند استبصار و تنبیه می کند که، جوهر معقول تنها در ذهن تحقق دارد و با عنوان معقولیت به خارج نمی آید. عبارت، تا به «بل المراد» بیان همین مطلب است و در آنجا، اضراب کرده و معنای صحیح آن را بیان می کند. از این تمثیل به مغناطیس و آهن در کف دست و بیرون آن در بیان جوهر معقول در ذهن و خارج چنین استفاه نشود که معقول ذهنی همانند مغناطیس از نظر جزئی و شخصی بودن با خارج یکی است و هویت آنها یکی می باشد. پس از این جهت تنظیر و تمثیل وفق نمی دهد و نباید بین جوهر معقول ذهنی و خارجی و بین مغناطیس مقایسه کرد، زیرا در ذهن معقول است و در خارج نامعقول و جزئی خارجی. پس اکنون بیان برای «لیس» می کند؛ یعنی «لیس أن المعقول من الجوهر...». فَإِنَّ هَذِهِ مِثَالَةٌ مِنْ بَابِ تَضْيِيعِ الْحَيْثِيَّاتِ وَ إِهْمَالِ الْعَتَبَاتِ، وَ أَخْذِ الْكُلِّيِّ مَكَانَ الْجَزْئِيِّ، فَإِنَّ الْكُلِّيَّ الَّذِي ذَاتُهُ فِي الْعَقْلِ عَلَى رَأْيِهِمْ يَسْتَحِيلُ وَقَوْعُهُ فِي الْأَعْيَانِ وَ اسْتِغْنَاؤُهُ عَنِ الْمَوْضُوعِ پس مفاد این تشبیه آن است که در این تشبیه و تنظیر مغالطه ای ممکن است برای عده ای حاصل شود، و آن اِهمال اعتبارات جوهر معقول و جوهر خارج است؛ عنوان معقول کلی است و عبارت دیگر از معقول کلیت می باشد پس شیء با اعتبار کلیت نمی تواند هم در خارج باشد و هم در ذهن، زیرا موطن کلیت ذهن است، چون کلی عقلی با وصف کلیت در ذهن است. و اخذ کلی، یعنی گرفتن معقول به جای جزئی، یعنی مغناطیس می شود، و این یکی دیگر از مواطن اشتباهات و مغالطات است. به همین جهت جوهر با عنوان معقولیت ممکن نیست گاهی در ذهن و گاهی در خارج بیاید، زیرا معقول مستحیل است در خارج قرار گیرد بی نیاز از موضوع شود، اما مغناطیس چنین نیست:

والمغناطيس الذي هو في الكفّ يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثمّ الدخول و عدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية؛ و ليست الصور العقلية كذلك. در باب مغناطيس ممكن است گاهی در كفّ قرار گرفته و جذب آهن نکند و گاهی در بیرون كفّ قرار گیرد و جذب آن نماید، و در عین حال امر جزئی خارجی باشد، زیرا بیرون از كفّ آن را جزئی، و داخل كفّ قرار گرفتن مغناطیس را کلی نمی‌کند. پس اکنون معنای صحیح را بیان می‌فرماید.

تاکنون\* معنای غیر صحیح را از معنای این سخن قوم که « کلیات جواهر جواهرند» نفی کرده و اکنون با «بل» اضرایبه معنای صحیح آن را بیان می‌کند. این که قوم کلی جواهر را در ذهن نیز جواهر دانستند مراد آنها محض طبیعت کلی و کلی طبیعی است و نه مراد آنها کلی منطقی و کلی عقلی - که مشتمل بر وصف و موصوف، یعنی کلی طبیعی و کلی منطقی است - باشد، زیرا موطن آنها فقط در ذهن است. کلی طبیعی لا بشرط است و «لا بشرط یجتمع مع ألف شرط»؛ وی می‌تواند در ذهن باشد و یا در خارج و اگر در هر عالمی باشد مطابق آن عالم وجود یافته ولی از معنای خود دست بر نمی‌دارد، در خارج وجود مادی دارد؛ مثل شجر خارجی، و در ذهن به حالت منامی باز شجر است، و در عوالم دیگر نیز کینونت دارد و همان معناست گرچه وجودات آن تفاوت دارد:

بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم: «أنّ كلي الجوهر جوهر» الماهية من حيث هي بلا قيد و شرط من الكليّة و الجزئية و سائر المنضافات الذهنية و الخارجية إليها و يقال لها: «الكلي الطبيعي أيضاً» پس طبیعت جواهر من حیث هی و لا بشرط به نام کلی طبیعی مشهور است و در خارج به عین وجود افرادش تحقق دارد.

كما يقال للماهية المعروضة للكليّة: «الكليّ العقلي». می‌بایست چنین بفرماید: مجموع ماهیت و کلی طبیعی با عارض کلیت (کلی منطقی) کلی عقلی می‌شود که

«مفهوم لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین» که کلی منطقی است با اضافه شدن به انسان مثلاً که کلی طبیعی است، و با اجتماع این صفت و موصوف، کلی عقلی در ذهن تشکیل می شود. خلاصه معروض که انسان است و عارض که کلیت است کلی عقلی می شود که فقط در ذهن تحقق می یابد.

و الکلی بالمعنی الثاني لا یصلح للشخصیة و الوجود فی الخارج کلی عقلی، و جوهر معقول با وصف عنوان کلیت و معقولیت در خارج تحقق ندارد. بخلاف المعنی الأول، فإنها لفرط إبهامها تصلح لكثیر من القيود المتنافیة كالوحدة و الكثرة و التجرد و المعقولیة و المحسوسیة معنای اول کلی طبیعی است و چون لا بشرط است با «ألف شرط» می سازد؛ یعنی قیود متنافی مثل وحدت و كثر و حلول و تجرد را می پذیرد. فالمعقول من الجوهر و إن كان عرضاً بحسب خصوص وجوده الذهني و كونه كلياً، و لكّنه جوهر عندهم بحسب ماهیته، فإنّ ماهیته شأنها أن يكون وجودها في الأعيان لا في موضوع. بنابر مبنای آخوند تفاوت بین معنای جوهر و وجود آن در ذهن به اختلاف حاملین است لذا به حسب خصوص وجود ذهنی، یعنی به لحاظ حمل شایع صنایع عرض است، ولی به حسب حمل اولی جوهر است. لذا فرمود: «لكّنه...» این تطبیق فرمایش آخوند با کلمات قوم است، ولی قوم این اصطلاح را نداشتند و لذا «به حسب خصوص وجود ذهنی اش» عرض بوده و به لحاظ ماهیت و حقیقت جوهر است. پس این معنا ذاتاً مصداق معنای جوهر است. کلی طبیعی جوهر در هر موطنی باشد دارای ماهیت و حقیقت جوهریت است. برای بیان همین مطلب تمثیل به مغناطیس کردند و در این تمثیل خواستند بفهمانند که همان گونه که مغناطیس در دست و خارج از دست خصوصیت ربایش را داراست ماهیت نیز در ذهن و در خارج این خصوصیت را داراست، پس اگر ماهیت ذهنی به خارج آید «لا في موضوع» است، مثل مغناطیس که اگر به خارج كف آید آهن می رباید. پس تنزیل به مغناطیس برای بیان همین اندازه است.

و اما التمثيل للجوهر العقلي... این «ان قلت» و «قلت» خلاصه فصلی از منطق شفاء راجع به مقولات عشر به مناسبت عنوان شده است. در شفاء، فصل ششم، مقاله اولی، مقولات منطق (منطق، ج ۱، ص ۴۵، چاپ مصر) عنوان فصل این است: «الفصل السادس في إفساد قول من قال: إنّ شيئاً واحداً يكون عرضاً و جوهرأ من وجهين...» مدخل منطق به واسطه فروریوس نوشته شده است، زیرا عده‌ای از علما برای فروریوس نامه نوشتند و از صعوبت منطق ارسطو تقاضای مدخلی برای منطق کردند. مدخل ارسطو ایساغوجی نام دارد و ایساغوجی به کلیات خمس مشهور است. متأخرین نیز قبل از مدخل مباحث الفاظ را به آن افزودند لذا ترتیب مباحث چنین است: ۱. مباحث الفاظ؛ ۲. کلیات خمس؛ ۳. قضایا؛ ۴. قیاس؛ ۵. صناعات خمس و عمده آن باب قیاس و عمده صناعات خمس باب برهان است.

آخوند در اینجا به طور مختصر و ساده اشکال را عنوان کرده است: کان چنین توهمی شده که بین جوهر و عرض در مقولات، قضیه منفصله حقیقه حکمفرماست. به طوری که اگر گفتیم: شیء در تحت مقوله جوهر نیست و از اقسام پنجگانه آن نمی‌باشد<sup>۱</sup> پس از مقولات عرضیه است. پس اگر این شیء عرض نیست جوهر است. خلاصه توهم قضیه منفصله در آنها شده است. فان قلت: قد صرح الشيخ... مع فصله. جوهر از اجناس عالی است و جنس وقتی بخواهد تحقق پیدا کند نیازمند فصل محصل است. در انضمام فصل اخیر انسان، یعنی نطق که فصل منطقی آن ناطق است، به حیوان انسان پدید آمد، در انضمام فصل جوهر به جوهر، نوع متوسط پدید می‌آید، اکنون سؤال می‌کنیم: فصل اخیر مثل نطق جوهر است و یا عرض؟ اگر در پاسخ گفته شود: جوهر است، لازم می‌آید جوهر و جنس نیازمند به فصل محصل باشد، و در این صورت این فصل محصل کدام است؟ آیا این فصل جوهر است و یا عرض؟ باز اگر

۱. اقسام پنجگانه جوهر در این شعر خواجه طوسی آمده است:

جسم و اصل او هیولا و صورت است      پس عقل و نفس این همه را یادگیر زود

پاسخ این باشد که این فصل نیز جوهر است نیازمند به فصل محصل است بنابراین با مندرج بودن فصل در مقوله جوهر این اشکال لازم می آید. پس فصول باید از اعراض باشند، زیرا شیء یا جوهر است و یا عرض، در حالی که محصور به این دو امر نیست، بلکه ثالث داریم؛ مثلاً در سؤال از اینکه این شیء سفید است و یا سیاه ممکن است پاسخ بدهید: نه سفید است و نه سیاه، بلکه سبز است. توضیح این که، حصر بین جوهر و عرض عقلی نیست و وجود نه جوهر است و نه عرض، چنان که حصر مقولات در ده مقوله نیز حقیقی نیست.

اشراقیین همه مقولات دهگانه را به چهار مقوله منحصر کردند، چنان که در منطق منظومه همه مطالب را به مطالب سه گانه بر می گرداند و فرمود:

إليه آلت ما فریق أثبتا      مطلب أي این کیف کم متی<sup>۱</sup>

در اینجا نیز بقیه مقولات به همین چهار مقوله باز می گردد. متکلمین نیز مقولات را ۲۱ مقوله آوردند، آنها نیز بنابر نظر اشراقی ها به همین چهار مقوله بر می گردد. اگرچه ارسطو به تصریح، عدد مقولات را ده مقوله نگفته است، ولی شاگردان وی در قبال اشراقیین بر عدد ده پافشاری داشتند، به طوری که شیخ<sup>۲</sup> در «ده منهج» و فلسفه آن را در «ده نمط» قرار داد و نیز میرداماد<sup>۳</sup> در «ده قبس» قبسات خویش را نوشته است. لذا علامه حلی در شرح تجرید نوشت: «و الحصر لم یقم علیه برهان» و اگر در کتابی به صورت حصر می گویند: اگر جوهر باشد این و اگر عرض باشد حکم آن چیز دیگر است، دلیل بر حصر مقولات در ده مقوله نیست، بلکه برای مضبوط کردن و محفوظ ماندن در ذهن، آنها را به ده مقوله درآوردند. پس چنین نیست که آنچه در خارج است، در تحت این مقولات دهگانه مندرج باشد؛ مثل وجود که نه جوهر است و نه عرض، بنابراین چیزی یافتیم که از این مقولات بیرون است، و حصر

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۱۸۳ و کشف المراد، تصحیح و تعلیق آیه الله

حسن زاده، ص ۲۰۲.

مهوم در باب مقولات صحیح نیست، لذا بعدها شهرت پیدا کرده است که وجود فوق مقوله است. پس چنین بنایی صحیح نیست که اگر چیزی جوهر نبوده باشد، عرض است. پس «فتكون حقيقة واحدة جوهرأ و عرضاً»، یعنی طبیعت انسان که یک حقیقت واحد است هم عرض است و هم جوهر، زیرا جوهر، طبیعت حیوان و فصل هم عرض است پس یک حقیقت واحد نوعی هم جوهر است به اعتبار جنس و هم عرض است به اعتبار فصل.

قلت: لا يلزم من عدم اندراج الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة أخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض. این حصر مورد قبول نیست که اگر چیزی مندرج تحت مقوله جوهر نباشد تحت مقوله عرض باشد، لکنه عرضاً عامّاً لازماً للمقولات العرضية در پاسخ جناب شیخ وجود ذهنی مقولات عرض عام بود و فرمود: آنها مصدوق عرض عام و کیف هستند و نه این که ذاتاً کیف باشند. إذ لا مانع من العقل و النقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها، و لا فصل تحت مقولة من المقولات أصلاً. حقایق بسیط، مثل عقول، و جواهر مجرد و وجودات بسیط، جنس و فصل ندارند، حاجی سبزواری رحمته الله فرمود: «و في كثير كان ما هو لم هو.» یعنی حقیقت و ماهیت آنها تقوّم به علت و ربط به علت است، و علت آنها را به طور ابداعی آفریده از این رو ماهیت آنها در وجود آنها مندرک است. پس وجود آنها که از فاعل آمده حقیقت و ماهیت آنها را تشکیل می دهد، لذا «لم هو» و «ما هو» مندرک است. نصّ علیه الشیخ فی کتاب قاطیغوریاس من الشفاء. قبلاً نشانی آن بیان شد. مطلبی در درس بعد درباره فرمایش آخوند داریم که بیان می کنیم.

در دنباله جواب\* از اشکال به این که جوهر بودن یک شیء در ذهن بالذات و عرض بودن بالعرض ریشه اشکال را بر می دارد، سخن به عدم جوهر بودن فصول کشانده شد، و مستشکل چون توهم کرده بود که اگر چیزی جوهر نبود عرض

است نتیجه گرفت که فصول از اعراضند، در این صورت «انسان» که به لحاظ جنس جوهر است به لحاظ فصل عرض می شود و در تحت دو مقوله بالذات قرار می گیرد. در پاسخ چنین گفته آمد که، انحصار مقولات در ده مقوله صحیح نیست و اساطین فن مثل ارسطو چنین تصریح نکردند گرچه شاگردان ایشان چنین توهم کردند و خود شیخ نیز متوجه عدم حصر آنهاست. پس این سخن که، اگر چیزی جوهر نیست، پس عرض است صحیح نیست، و منفصله حقیقه در باب آنها نمی آید، چنان که متکلمین مقولات را به ۲۱ مقوله افزایش، و اشراقیین آن را به چهار مقوله کاهش دادند. این عدم حصر نظیر برگرداندن مطالب هل و مای بسیطه و مرکبه و دیگر پرسش ها به مطلب «هل و ما و لم» است و لذا حاجی فرمود: «إليه آلت ما فريق أثبتاه بنابر این حصر مقولات اصلی ندارد، چنان که وجود، نقطه و وحدت، داخل هیچ کدام از مقولات رایج نیستند. همین مطلب درباره فصل نیز می آید، فصل نیز از مقولات رایج نیست و یا اصلاً فوق مقوله بوده و حقیقتی وجودی است. شیخ در فصل هشتم مقاله سوم الهیات شفاء و منطق شفاء به تفصیل همین مطلب را آورده و به مغناطیس مثال زده و مرحوم آخوند این مطلب را به طور خلاصه آورده است.

مطلبی که در پیرامون شرح حال آخوند<sup>۱</sup> داریم این است که اگر بخواهیم شرح حال علمی این حکیم الهی و تحقیقات خاص و امهات و اصول وی و متفردات نظر وی را بیان کنیم، و نیز چگونگی جهش های فکری وی را به قلم آوریم، همین مطلب است که درباره فصول می فرماید، وی می گوید: فصول انواع و انحای وجوداتند و در چند جای اسفار و تعلیقات شفاء این مطلب به قلم شریف ایشان جاری شده است. این مطلب مهم به تدبّر و تأمل فراوان نیازمند است. این که خود مرحوم آخوند چگونه به این مطلب علمی انتقال پیدا کرد و چگونه به آن جهش نمود نیز درخور تأمل است. وقتی مرحوم شیخ این مطلب را بحث کرد که اگر فصول از جواهر باشند، تسلسل پیش آمده و اگر از اعراض باشد یک شیء مثل حقیقت انسانی در تحت دو

مقوله جوهر و عرض قرار خواهد گرفت، مرحوم آخوند را به فکر فرو برد و چون مردی محقق و متتبع و کارگشته بود و حرف‌ها را زیر و رو کرده بود وقتی به این مسأله مهم و سنگین علمی در زبان شیخ رسید، برقی برای وی درخشید و بارقه الهی بر وی وارد شد و حدسی زد و اصلی تحقق یافت. پس فصل جوهر و عرض نیست و اگر جوهر و عرض نیست پس فصول چیستند؟ به خصوص در این که نسبت حق سبحانه با عالم و کثرات چگونه است. او فصل حقیقی اشیاء بوده و **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**<sup>۱</sup> است. در هر صورت از این مشکلات این جهش علمی و حدس پیش آمده که فصول از انحای وجوداتند و تشخیص و شئیت شیء به صورت آن است، و از کنار هم قرار دادن چند مطلب: ۱. فصول محصل اجناسند؛ ۲. فصول جوهر و عرض نیستند؛ ۳. صورت اشیاء شئیت شیء را تشکیل می‌دهد؛ ۴. فصل و صورت با اعتبار، با همدیگر تفاوت دارند؛ ۵. در خارج تحقق ذاتی با وجود است و ماهیت بالعرض موجود است؛ نتیجه به دست آمده این اصل بود که فصول اشیاء، انحای وجودات هستند و در نتیجه نسبت حق تعالی به عالم نسبت صورت به صور است، و لذا در این کتاب‌های شریف به حق تعالی «صورة الصور» گفته می‌شود. پس صورت نحوه وجود و ظل و آیت وجود حق تعالی است. بنابراین انواع در خارج به صور، یعنی به وجودات تشأن می‌یابند و منشأ آثار می‌گردند و این وجودات نیز پرتوها و آیات و اظلال وجود حق تعالی هستند پس او صورة الصور است، پس «لامؤثر فی الوجود إلا الله». بنابراین شئیت اشیاء به صور آنهاست و صورت نحوه وجود است، و صورت در ذهن به تحلیل، فصل می‌شود پس اگر در ذهن، فصل است در خارج وجود و تشخیص شیء به آن است، پس فصول فوق مقوله‌اند. بنابراین دعوا و نزاع و طرح بحث به واسطه شیخ این نتیجه بسیار مهم را در ذهن ملاصدرا داده و او را در ارتقای حکمت به حکمت متعالیه موفق گردانیده است، لذا خود وی در تعلیقات

شفاء (ص ۷۳) تحت عنوان «کلمة عرشیه» فرمود: «إن الذي هدانا الله بنوره و أفاض على قلبنا بفضلہ هو أن الصورة النوعية ليست بجواهر ولا بأعراض (که مندوحه و شق سومي در قبال جوهر و عرض است) بل هي وجودات خاصة للجسمانيات النوعية و الوجود ليس بجوهر في ذاته و لا عرض.

در اسفار فرمود: «تحصيل عرشي: ما أفادنا الله بإلهامه و أفاض على قلبنا بتأييده في مباحث الماهية ما يتنور منه، و ينكشف أن الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات و الوجود بما هو وجود ليس بجوهر و لا عرض»<sup>۱</sup>

دیگر از انتقالات آخوند، حرکت در جوهر و نیز تجرد نفوس حیوانی به تجرد برزخی و تجرد عقلی و فوق طور عقلی است.

اکنون به پاسخ دیگر از اشکال می پردازد، این پاسخ از علاء الدین ملاعلی قوشچی، شارح تجرید الاعتقاد و محقق طوسی است.<sup>۲</sup> قوشچی در شرح تجرید پس از کلام خواجه که فرمود: «و هو ينقسم إلى الذهني و الخارجي» اقوال و آرای وجود ذهنی را به صورت اشکال و جواب می آورد و می گوید: «والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن و القيام به بأن حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به، كما أن حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به، و كذا الحصول في الزمان، فإنه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه، وإنما

۱. ج ۵، ص ۱۸۱، (چاپ اسلامیة) و ج ۲، ص ۱۵۴، (چاپ اول سنگی رحلی).

۲. به شرح وی بر تجرید شرح جدید می گویند، چنان که مراد از شرح قدیم، شرح شمس الدین محمود بن عبدالرحمن اصفهانی است. قبل از همه مرحوم علامه حلی آن را شرح کرده وی از شاگردان خواجه بوده و درباره خواجه می گوید: خواجه افضل اهل عصر و علم و اخلاق و آداب بوده است. کلاً حدود صد شرح بر تجرید نوشته شده است. کتاب شرح تجرید قوشچی درسی بود و ما بخشی از آن را خواندیم چنان که بعد از قوشچی شوارق می خواندند. قوشچی مؤلف رساله هیئت و حساب فارسی و نیز شارح ذیج الغ بیگ است. بعد از وفات غیاث الدین جمشید کاشی ریاست رصدخانه سمرقند به وی منتهی شده است. چنان که در رصدخانه مراغه به ریاست خواجه، زیج ایلخانی را نوشتند، در رصدخانه سمرقند زیج الغ بیگی را نوشته و شرح کردند. در هر صورت قوشچی از دانشمندان بزرگ و اعظم آنهاست و در علوم و فنون گوناگون دست دارد.

الموجب لاثّفاف شيء بشيء هو قيامه به لاحصوله فيه، وهذه الأشياء أعني الحرارة والبرودة والزوجيّة والفرديّة والامتناع وأمثالها إنّما هي حاصلة في الذهن لقائمة به فلم يجب اثّفاف الذهن بها وإنّما كانت توجب اثّفاف الذهن بها أن لو كانت قائمة به وليس كذلك، وبهذا التحقيق يندفع إشكال...»<sup>۱</sup>

پس این جواب قوشچی از این اشکال است که، «فجوهر مع عرض كيف اجتماع». علاوه بر آن پاسخ از این اشکال نیز در این جواب داده شده است: «أم كيف تحت الكيف كل قد وقع».

مجموع این دو شعبه از ایراد اشکال اول را تشکیل می دهد. خلاصه مرحوم قوشچی می گوید: باید بین حصول في الذهن و قیام بالذهن فرق گذاشت و مرحوم آخوند از آن تعبیر به «أحدهما» و «ثانيهما» کرد. مرحوم آخوند همین اشکال را به نحو دیگری در تعلیقات شفاء<sup>۲</sup> تقریر کرد و بهتر از همه این اشکال به زبان مرحوم سبزواری در منظومه<sup>۳</sup> تقریر شده است و تقریر اسفار را نپذیرفته و تقریر تعلیقات بر شفا را آورده است.

خلاصه قوشچی بین حصول في الذهن و قیام بالذهن تفاوت گذاشت. در واقع از این «فی» و «به» استفاده می کند و می پرسد: شما چگونه درباره حصول این شجر خارجی در زمان و مکان می اندیشید، این شیء زمانی است و این ظرف برای آن شیء دیگر است، و اینها حاصل در زمانند؟ خلاصه در چگونگی حصول شیء در زمان و مکان چه می گویند؟ آیا حصول این شیء در زمان به معنای ظرف بودن زمان است؛ یعنی آیا زمان که ظرف است متصف به این شیء است، پس زمان متصف به این زید می باشد، و زمان و زید موصوف و صفت هستند؟ در حالی که کسی درباره

۱. ص ۱۳ (چاپ سنگی).

۲. ص ۱۲۸.

۳. شرح منظومه، تصحیح و تعلیقات آية الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۲۸.

حصول زید در زمان چنین نمی‌اندیشد. پس نسبت صفت و موصوف بین زید و زمان برقرار نیست. ولی گاهی نسبت شیء به شیء دیگر نسبت قیام است پس باید بین «قائم به» و «قائم فیه» تفاوت بگذاریم. در «قائم به» مثل قیام بیاض به این جوهر قائم یعنی جسم، که سفیدی قیام به ذات ندارد بلکه قیام به جسم دارد، لذا در این قسم اتصاف و صفت و موصوف پیش می‌آید، می‌گوییم: جسم متصف به سفیدی است و سفیدی وصف جسم و جسم موصوف است، اکنون که بین «قیام فیه» در مثل حصول شیء در مکان و زمان، و «قیام به» در مثل سفید بودن جسم تفاوت معلوم گردید می‌گوییم: ماهیات موجود در ذهن که البته در صقع ذهنند و بیرون از صقع ذهن نیستند این ماهیات موجود در ذهن حاصلند، ولی همین ماهیات معلوم، دو عنوان و دو لحاظ جدا دارند و این لحاظ‌ها از همدیگر ممتاز و منحازند. پس با وصف موجود بودن در ذهن و حصول ذهنی و تحقق در صقع ذهن بدون این که به بیرون از ذهن برویم، به این ماهیات معلوم، دو لحاظ می‌شود: ۱. عنوان وجود ذهنی که قیام به نفس دارد و نفس متصف به این علم است و این صورت علمی وصف نفس است، از این جهت کیف نفسانی و جزئی است. همین موجود جزئی و کیف نفسانی عنوان دیگری هم دارد و با این که در ذهن است، ذهن متصف به او نمی‌شود، همان گونه که زمان متصف به اشیای خارج نمی‌شود، ذهن متصف به این ماهیت نمی‌گردد. از این رو جهت و لحاظ، ماهیت عنوان کلیت و مرآتیت دارد و هر چه که در خارج بود همین ماهیت، همان صبغه و همان حکایت را دارد؛ اگر جوهر است جوهر، و اگر عرض است عرض. پس با این که «فی الذهن» است، ولی ذهن متصف به آن نیست و عنوان و مرآت خارج است، و آن لحاظ جزئیت و فعل نفس بودن و منشأ نفس بودن دیگر است و به این لحاظ، قیام به نفس دارد. البته خواه مبنای مشاء در انتزاع صور عقلی از صور خارجی و خواه حکمت متعالیه و اهل عرفان، که به انشای نفس است، بر هر دو مبنا، این صورت جزئی، قائم به ذهن است. اکنون می‌پرسیم: آیا دو چیز جدا از هم و

هذا و ذاك و دو تشخص جدا از هم چنین هستند، یا این که یک حقیقت است که در ذهن می‌نشیند و این حقیقت قیام به ذهن دارد، و در عین حال «فی الذهن» نیز هست و در این لحاظ مرآت خارج و عین ماهیت خارج است. اگر به تعبیر ملاصدرا<sup>علیه السلام</sup> بخواهیم از آن تعبیر کنیم می‌گوییم: وجود ذهنی به حمل اولی ذاتی حکایت از خارج می‌کند و به حمل شایع صناعی معنایی جزئی و قائم به نفس است. قوشچی مطلب را با چنین توضیح و تقریری پیاده می‌کند، اما لفظ حمل اول و حمل شایع صناعی را ندارد. این اصطلاح رایج نبوده و مرحوم آخوند آن را جعل کرده است، ولی حرف مطلب همان حرف و مطلب است. مثال مرحوم حاجی و نیز مثال مرحوم آیه الله آملی در حاشیه، با مطلب قوشچی وفق نمی‌دهد. حاجی مثالی زده و آملی هم مثالی قریب به آن آورده و گفته است: کاسه‌ای بلوری و آینه‌ای گذاشته، وقتی چیز در داخل آینه گذاشته شود در اینجا دو چیز حاصل است: ۱. اینکه «حاصل فی الکأس» که عکس و سایه و مثال و شبیحی از خود بیرون داده و به دیوار کاسه می‌خورد، به این اعتبار «فیه» است. پس در اینجا دو چیز است: خود این شیء و سایه و عکس آن بر دیوار کاسه. این مثال مرحوم سبزواری و آملی برای دو چیز بودن و تفاوت بین «حصول فیه» و «حصول به» است، در حالی که سخن قوشچی این گونه نیست. لذا سخنان اعلام در بیان مراد قوشچی باعث گم شدن طالب است: وی می‌گوید: یک چیز به دو حمل اولی و شایع صناعی با همدیگر تفاوت دارند؛ همین یک شیء قائم به نفس، در عین حال که صفت نفس، و فعل و انتزاع نفس است و قیام صدور به نفس دارد و «قائم بها» است همین «قیام فیه» هم دارد و در این لحاظ حکایت از خارج می‌کند و جوهر خارجی است و یا اگر خارج عرض است این صورت نیز از اعراض می‌باشد. پس اعتراض و ایراد حاجی و دیگران بر قوشچی که شیء حاصل در کاسه و عکس آن بر دیواره دو چیز است، سخن قوشچی این اعتراض را بر نمی‌تابد، بلکه وی می‌گوید: همین یک شیء دارای دو لحاظ است لذا پس از این که قیام بالذهن و فی الذهن را از هم جدا

می‌کند، می‌گوید: «حصول شيء في المكان و الزمان» را در نظر بگیرید و ملاحظه نمایید که زمان متصف به شيء نمی‌شود، ذهن نیز متصف به شيء و صورت علمی نمی‌شود، ولی در اتصاف جسم به بیاض صفت و موصوف آمد و این قیام بالذهن دارد. آن گاه مثال می‌زند و حرارت و برودت و زوجیت و فردیت را و سپس کلمه «الامتناع» را می‌آورد. کلمه امتناع در چند صفحه قبل از اسفار مطرح شده و بیان شد که «ممتنع بالذات» به ادراک درمی‌آید، ولی این ادراک دو لحاظ دارد: ۱. به حمل اولی ممتنع بالذات است؛ ۲. به حمل شایع صناعی ممکن بوده و قیام به ذهن دارد. و نیز مجهول مطلق و جمع بین نقیضین و نیز مجهول مطلق نیز چنین توضیح و تشریح شدند. پس ذهن با ادراک حرارت، حار نشده است، لذا اتصاف به صورت ذهنی، یعنی حرارت پیدا نکرده است، زیرا حرارت وجود خارجی ندارد و سوزانیدن از احکام وجود خارجی ماهیت است، ولی ماهیت ذهنی چنین آثاری ندارد و احکام وجودات و مراتب و نشأت با همدیگر تفاوت دارند. ولی همین صورت ذهنی ممتنع و حرارت و امثال آن منشای ذهن بوده و قیام به نفس دارد. پس این دو امر و لحاظ بر روی یک صورت ذهنی و در طول هم واقع شده‌اند.

در بیان تقریر \* اشکال قوشچی و انحراف قوم از وصول به مقاصد وی بودیم و بیان شد که ایرادشان بر فهم نادرست ایشان واقع است و نه بر کلام قوشچی، لذا بهتر بود که کلام خود قوشچی نقل و در این باره داوری می‌شد. ولی مرحوم ملاصدرا چنین تقریر کرد: کاسه‌ای بلورین در نظر می‌گیریم و سنگی در وسط آن می‌گذاریم، شبح این سنگ بر دیواره کاسه می‌خورد و بر آن منطبق می‌شود. پس دو چیز داریم: ۱. قطعه سنگ موجود در میان کاسه ۲. شبح آن بر دیواره کاسه. و همین هم عرض و هم جوهر شده و هم علم و هم معلوم و هم کلی و هم جزئی است. شبح حاصل بر دیوار، کلی و جوهر و علم است و حکایت از خارج می‌کند، پس صورت و شبح وی بر

دیواره، عرض و کیف است. آن گاه بر این مطلب اشکال کرده و گفته است در ذهن دو چیز نداریم، اما ما بیان کردیم که اشتباه از تقریر غلط ایشان است والا سخن قوشچی محمل صحیح دارد. و به معنا به اختلاف حملین اشکال را حل کرده است. اما اصول پیاده شده در کلام آخوند در جای خود، اصولی شریف و اصیلند، اما مصداق آنها کلام قوشچی نیست.

قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور: «و هو كون شيء واحد جوهرًا و عرضاً و كلياً و جزئياً و علماً و معلوماً» إنا إذا تصوّرنا الأشياء يحصل عندنا أمران: پس این معلوم وقتی در ذهن آید، در موطن ذهن دو امر حاصل می شود: أحدهما موجود في الذهن و هو معلوم و كلي و جوهر و هو غير حال في الذهن ناعثاً له، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان و المكان.

در لحاظ اول شيء «في الذهن» قرار دارد و همان گونه که شيء در زمان و مکان قرار دارد، و زمان متصف به زید نمی شود؛ یعنی ظرف متصف به مظهر و نمی گردد در اینجا نیز ذهن موصوف به معلوم و صورت ذهنی نمی شود، لذا فرمود: در این وجه حلول نیست و صورت ناعت و صفت برای ذهن نمی باشد. چنان که به ذهن حار و بارد به هنگام تصور حرارت و برودت نمی گویند. مثال آن جایی است که در آن آب گرم و یا آب سرد ریخته شده است. به خاطر مظهر و ظرف به ظرف، حار و بارد نمی گویند. البته در مثال مزبور پس از مدتی حرارت و یا برودت آب به ظرف انتقال یافته، و ظرف حار و یا بارد می شود، پس این همه موجودات زمانی مثل شجر و حجر و زید و بقر و غنم در ذهن به چه نحوه حلول در زمان دارند و چگونه وجودی دارند؟ به حول و مشیت الهی در اوایل جواهر و اعراض اسفار خواهد آمد که در آنجا، قوم نحوه حصول و اتصاف و نسبت شيء به زمان را بیان کردند، و گفتند: مکان اتصاف ندارد.

و ثانيهما: موجود في الخارج و هو علم و جزئي و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ الإشكال فيه إنما الإشكال من جهة كون شيء واحد جوهرًا و عرضاً أو

علماً و معلوماً أو كلياً و جزئياً. در این وجه به مثال شبح حاصل بر دیواره باید توجه کرد و ذهن از اشیای خارجی است و این ذهن به این صفت متصف است، مثل این که بگویید: این جام داغ شده است. اکنون این حرارت بر این جام نشسته، قیام به دیواره دارد، و در وجه اول آب داغ داخل وی بود. پس در وجه اول «حاصل فیه» بود و اکنون «حاصل به» و «قائم به» است. پس جام متصف به حرارت شده است و ناعتی بودن در آن می آید. در تمهید القواعد نعت را اعم از وصف دانستیم. در آنجا بیان شد که ممکن است وصف جوهر نباشد اما نعت می تواند جوهر باشد. صورت نشسته بر ماده عنوان ناعتی دارد، ولی در آنجا صورت را صفت ماده نمی دانند، پس نعت در جوهری که محل نخواهد نیز می آید. فرق بین محل و موضوع همین است که موضوع در اعراض می آید، ولی محل هم در اعراض و هم در جواهر می آید؛ مثلاً صورت محل می خواهد، ولی موضوع نمی خواهد. صورت نوعیه جسمیه محل می خواهد اما در اینجا نمی گوییم وی موضوع می خواهد. به همین وزن در باب نعت و وصف می باید گفت: زید متصف به بذول بودن و عطوف بودن و سخاوت است، چنان که زید منعوت به این اوصاف است، ولی در اموری که خود از جواهرند، نعت می آید ولی صفت نمی آید، چنان که در باب وجود رابط و رابطی آمده است و قبلاً شرح آن بیان شد.

مراد از این که وجه دوم در خارج موجود است، همین نفس است؛ یعنی خارجی که خود نفس است، و این امر قائم به جوهر ذهن و نفس است که خود نفس از امور خارجی می باشد. پس این امر هم در خارج وجود دارد و هم «علم» و هم «جزئی» و هم «عرض قائم بالذهن» و هم از کیفیت های نفسانی است. جزئی بودن آن به جهت نعت و وصف بودن اشیای خارجی است بنابراین «لا یحمل علی کثیرین» چنان که ابیض در یک جسم خاص جزئی بوده و قابل حمل بر کثیرین نیست، ولی بیاض مفهومی عام است و صحیح است که حمل بر کثیرین شود. بنابراین آن اشکالی که یک

شیء از یک جهت جوهر و عرض می گردید در وی نمی آید، زیرا در اینجا «شیء واحد» نیست، زیرا یکی «حاصل فیه» است و دیگری «قائم به». «أو علماً و معلوماً» علم آن است که «حاصل فیه» است، ولی معلوم قائم به نفس است. «کلیاً و جزئياً» کلی از جهت حصول فی الذهن است و جزئی از جهت قیام به ذهن. و چون دو شیء حاصل شد، اکنون ایرادات مرحوم آخوند بر این تقریرش از کلام قوشچی وارد است، اما آن گونه که ما تقریر کردیم، ایرادی وارد نمی شود. فنقول: إن أراد أن هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقاً لما ذهب إليه الحكماء و المحققون در این پاسخ مرحوم آخوند همان تقریر خویش را مورد نظر دارد و می فرماید: اگر کلام شما همانند کلام قوم و مشاء یک شیء واحد را به دو اعتبار متغایر می دانید این تغایر اعتباری یک گوشه از اشکال را حل می کند، ولی عمده اشکال که یک شیء واحد چگونه جوهر و عرض باشد لاینحل باقی مانده است. علم و معلوم بودن و نیز کلی و جزئی بودن به دو لحاظ و دو اعتبار حل می شود؛ مثلاً به آن اعتبار، علم و کلی و مرآت و قابل حمل بر کثیرین و به این اعتبار، معلوم و جزئی و ساخته ذهن است. اما به این دو اعتبار جوهر و عرض بودن یک شیء واحد حل نمی گردد. و اگر تغایر این امر به تغایر دو امر جدا و منحا، مثل جام و شمع حاصل در آن و سنگ درون آن باشد، اشکال در دوگانگی و غیریت امری وجدانی است. فلا یفی إلا بدفع إشکال کون شیء واحد علماً و معلوماً، و کونه کلیاً و جزئياً، و أما إشکال کونه جوهرأ و عرضأ، فبمجرد ما ذکره لا یُخرَج عنه الجواب. لا یُخرَج؛ یعنی با سخنان قوشچی جواب از اشکال جوهر و عرض بودن یک شیء در نمی آید. و إن أراد أنهما اثنان متغايران بالذات، فیرد علیه سوی کونه مخالفاً للذوق و الوجدان و إحداهما مذهب ثالث من غیر دلیل و برهان... اکنون اگر مراد قوشچی از این دو، دو امر جدا و مباین و منحا باشد مورد بررسی قرار داده و اشکالات بسیار مهم بر آن می کند، اما سخن در این است که مبنای قوشچی به درستی تقریر نشده است، پس اشکال مرحوم ملاصدرا بر تقریر خود وی وارد است نه بر سخن قوشچی. اشکالات بر این

تقریر: اولاً، خلاف ذوق و وجدان است، زیرا ما بالوجدان در خویش یک صورت معقوله را به هنگام تصور یک شیء می‌یابیم، اما دو امر «حاصل فیه» و «قائم به» را ادراک نمی‌کنیم. و ثانیاً، کسی در باب تصور و ادراک چنین مطلبی را نگفته است؛ به این که در ادراک یک حقیقت چند چیز ادراک شود. در باب ابصار گفته شده که اگر چشم دچار عارضه‌ای شود، یک شیء دو شیء دیده می‌شود، و بحث‌های فلسفی در آن باب در چگونگی احولی شده، اما در باب ادراک چنین مباحثی بین دانشمندان نشده است، پس احداث مذهب ثالث شده است. اکنون به اصل اشکال می‌رسد: آنه قد تقرر عندهم و سنتلو عليك - إن شاء الله تعالى - أن كل صورة مجردة قائمة بذاتها فإنها علم و عالمة بذاتها و معلومة لذاتها، و بنوا على ذلك إثبات علم الله تعالى بذاته، و علم الملائكة الروحانيين بذواتهم، فيلزم عليه أن تكون النفس الإنسانية عند تصورها المعقولات محصلة مكونة باختيارها لذوات مجردة عقلية علامة فعالة. مشای متأخر چنین بنایی در باب علم به ذات دارند: شیخ در فصل نوزدهم نمط سوم در باب نفس مذهب مشاء را تقریر می‌کند. در آنجا بیان شده است که هیچ حکیم و عارف و متکلمی در این اختلاف ندارد که، «کل عاقل فهو عقل و معقول». دعوا و نزاع در اتحاد عاقل به معقول در جوهر عاقل و مجرد قائم به ذات نیست و از حریم بحث خارج است. کلام و تنازع و دعوا در باب صورت معقوله است که آیا همان گونه که این حکم «کل عاقل فهو عقل و معقول» درباره «کل معقول فهو عقل و عاقل» نیز صحیح است و برهان چنین اجازه‌ای می‌دهد؟ مرحوم آخوند در این کتاب اثبات می‌کند که چنین مطلبی صحیح است، و عرفا نیز بر همین مذهبند، ولی مشاء می‌گویند: یک قید باید در این قضیه، ملحوظ باشد و آن این که، «کل معقول قائم بذاته فهو عقل و عاقل» نه صرف معقول بودن باعث چنین امری باشد، لذا صور معقوله مجرد قائم به نفس چنین نیستند، بله، اگر معقول مجرد قائم به ذات باشد چنین است. اما عارف و حکیم متأله می‌گوید: وقتی معقول طعمه نفس شد اتحاد وجودی با نفس پیدا کرده و چون نفس قائم به ذات

خود است، عقل و عاقل یکی می شوند. پس صور معقوله ذات نفس و از تار و پود نفس ناطقه و «هو هو»، عین نفس می شود و لذا هر صورت مجردة معقول با نفس متحد شود، عقل و عاقل و معقول است و در عکس قضیه مزبور «کل عاقل» نیازی به قیدی که مشاء افزودند، نیست. پس در این کتاب از این عبارت مشاء: «کل صورة مجردة قائمة بذاتها عقل و عاقل و معقول» قید «قائمة بذاتها» را بر می داریم. پس مشاء در باب علم حق تعالی به ذات خویش و علم ملائکه و صور علمیه حق سبحانه، که صور مجردة قائم به ذات هستند، به اتحاد قائلند، زیرا در آنجا صفت عین ذات است، و علم در آنجا عین ادراک بوده، لذا، چه در ممکن و چه در واجب، اتحاد علم و عالم و معلوم است، پس صفات کمالیه حق سبحانه به وجود احدی عین ذات است، و علم ملائکه روحانی نیز عین ذات آنهاست، چنان که در قضیه اول (کل عاقل عقل و معقول) داخلند. اضافه «الملائكة» به «الروحانيين» مثل اضافه خاتم فضا است. در هر صورت مراد از بیان این جمله پاسخ قوشچی است: اگر صورت در ذهن «حاصل فیه» است اکنون این صورت، که در خارج جوهر است، آیا عین ماهیت خارجی خود جوهر است؟ و آیا این جوهر حاصل در ذهن مادی است و یا غیر مادی؟ اگر مادی باشد ممنو و مبتلا به عوارض مادی و عوارض مشخصه است و لذا کلی، و قابل حمل بر کثیرین نیست، پس آنچه در ذهن آمد مبتلا به ماده نیست. بنابراین جوهری است که قائم به ذات خود است. اکنون که این صورت ذهنی جوهر قائم به ذات خود می باشد پس عقل و عاقل و معقول است. اکنون این جوهر عقلانی مستقل در ذهن را چه کسی ساخته است؟ و چه کسی آن را انشاء کرده است؟ اگر نفس آن را ساخته است پس نفس عقل آفرین است، در حالی که عقل، نفس آفرین است. اگر نفس آن را نیافریده بلکه نفس قابل آن است، اشکال این صورت آن است که جوهر مجرد قائم به ذات به قابل نیازی ندارد، اعراض نیازمند به قابلند. اگر نفس را غایت آن بدانید، غایت بودن نفس صحیح نیست، زیرا نفس ظل و سایه و آیت عقل است نه غایت او.

چگونه نفس غایت عقل است در حالی که غایت باید اشرف از ذی الغایه باشد؟ و در اشارات بیان شد که، «العالی لا ینظر إلی السافل من حیث هو عال»؛ یعنی موجودات پایین تر غایت موجودات عالی نیستند. پس مراد از این جمله علت غایی بودن سافل است، ولی عده‌ای از این جمله برداشت کردند که مراد آن است که عالی به پایینی نگاه نمی‌کند در حالی که صحیح نیست. پس علت غایی بالایی موجود پایینی نیست، زیرا عالی همان دانی است با اضافه کمالات بیشتر. پس اشرف است و لذا نفس پیوسته بدن بیچاره را می‌کشد و به کار و می‌دارد تا عقل شود. پس از علل اربع، علت فاعلی و قابلی و غایی نیست، و از جانب دیگر نسبت ماده و صورت بین عقل و نفس نیست؛ به این که نفس ماده برای صورت معقوله باشد، و معقول صورت این ماده باشد. بناءً علی اعترافه بآنکه يحصل عند تصوّرنا الأشياء أمر معقول غیر قائم بالذهن، و لا بامر آخر غیر الذهن، كما هو الظاهر. اکنون اشکال دیگر عنوان می‌کند:

و کون النفس فاعلة للجوهر العقلي المستقل الوجود - و إن کان بمعنی الإعداد - من المستبین فساد و استحالت. «واو» در «و کون النفس» حالیه است. نفس نمی‌تواند علت فاعلی و حتی علت اعدادی شود کیف و النفس قابله للمعقولات بالقوة قبول و حلول در تعبیرات مشاء فراوان است، ولی در حکمت متعالیه جا ندارد. و إنما یخرجها من القوة إلی الفعل ما هو عقل بالفعل، فإذا أفادت النفس العقل. دم به دم نفس از نقصان به کمال می‌رود، و در کوشش و مطالعه و طهارت و عبادت و خود تکامل را می‌خواهد، چه کسی وی را از نقص به کمال می‌کشاند، ماورای طبیعت مخرج وی از نقص به کمال است. در «فإذا أفادت» در واقع زبان گرفتن است؛ یعنی اگر بنا باشد نفس فاعل عقل باشد، نسبت به این جوهر مجرد قائم به ذات و حاصل فی الذهن کدام یک از علل چهارگانه را داراست؟

إما علة مفیضة لها، فکان ما بالقوة بحسب الذات مخرجاً و محصلاً لما بالفعل بالذات من القوة، هذا محال فاحش؛ علت فاعلی بودن نفس برای آنها صحیح نیست. و إما علة

قابلیت لها، فهو ینافی ما ذهب إليه، لأنَّ قابل الشيء يجب أن يكون محلاً له؛ یعنی نفس علت قابلی معقولات باشد، قابل و مقبول عبارت دیگری از حال و محل است. از یک طرف صور جواهر مجرد هستند، و آنچه که در وعای ذهن شده عقل مجردند و از طرفی حصول در محل خود دارند، این صحیح نیست، زیرا عقل از اعراض نیست تا همانند اعراض محل بخواهد. و إن لم تکن شیئاً منهما و لیست بغایة أيضاً - و هو ظاهر - و لاهی صورة لها - بل العکس أولى - فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف تكون منشأ لوجودها. صحیح نیست نفس غایت عقل باشد، زیرا «العالی لا ینظر إلى السافل»، زیرا غایت اشرف از ذی الغایة است. پس نمی توان گفت: نفس صورت عقل مجرد باشد و نسبت آنها همانند نسبت صورت و ماده باشد، زیرا آیا می توان گفت ماده و صورت از همدیگر جدا باشند. در حالی که نقص و قابلیت و ضعف از آن ماده است، و فعلیت و تأصل و منشأ اثر بودن از صورت است. اگر نفس صورت عقل شود؛ یعنی نفس اقوا از عقل است، بلکه عکس اولی است. پس ارتباطی بین نفس و معقولات نیست. در بحث تلازم بین هیولا و صورت در مباحث طویل الذیل نمط اول اشارات بیان شد که علاقه و به عبارت دیگر تلازم بین هیولا و صورت برقرار است، لذا صورت شریکه العله برای ماده بود، و از کانال صورت به ماده اعطای وجود می شد و اگر چنین بنایی باشد که یکی از این دو، شریکه العله برای دیگری باشد. «بل العکس أولى» عکس اولی است؛ یعنی عقل اولی از نفس در علیت غایی بودن است.

اشکال دیگر: علی أنَّ الحدوث و التجدد ینافی کون الشيء عقلاً بالفعل كما تقرّر عندهم. شما از یک طرف صور معقوله در ذهن را جواهر معقول می دانید و آنها را مجرد قائم به ذات می پندارید و از طرف دیگر آنها را حادث می دانید، پس باید بفرمایید: جوهر مجرد قائم به ذات، که از ماورای طبیعت است، امری حادث به حدوث زمانی است، در حالی که حدوث از آن زمان و زمانیات است. البته بنابر مبنای مرحوم آخوند که در «نعم من استنار قلبه...» خواهد آمد و بیان می شود که نفس مظهر

و مظهر است، و اگر به گونه حکمت متعالیه بحث شود مطلب صحیح است، اما دست امثال قوشچی، که متکلمی کذایی است، به امثال این مطالب عالی نمی رسد. پس بنابر مبنای مشای متأخر و نه اقدمین حرف وفق نمی دهد؛ به این که جوهر قائم به ذات، که عقل و عاقل و معقول است، حادث زمانی باشد، در حالی که این صور حاصل در ذهن حادث زمانی اند.

اکنون بر قوشچی اشکال دیگر می کند\*: و أيضاً يلزم علی هذا كون المعلوم كلياً و جزئياً باعتبار واحد. باید توجه داشت که قوشچی در صورت معقوله دو اعتبار و دو امر را در نظر گرفت: ۱. شیء جوهر مجرد فی الذهن است. ۲. قیام به ذهن دارد، و به تمثیل جناب حاجی رحمه الله شیء حاصل در کاسه شده و شبیحی نیز در دیواره آن موجود است. اکنون که عبارت فوق را می خوانیم به ذهن می رسد که قوشچی در صورت معقوله دو اعتبار کرده و نه یک اعتبار: «باعتبار واحد». پس چرا وی بر قوشچی چنین ایراد می کند؟ پاسخ آن است که این اشکال بر همان «امر اول» است، که یک اعتبار از آن دو اعتبار است. در امر اول ماهیت جوهری «حاصل فی الذهن» است این ماهیت جوهر و معلوم روی همین اعتبار «فی الذهن» هم کلی است و هم جزئی. حرف ملاصدرا این است که همین «حاصل فی الذهن» هم باید کلی باشد و هم جزئی، و اکنون به اعتبار دوم و امر دوم کاری نداریم و به شبیح و انعکاس حاصل بر دیواره کاسه بلوری که قیام به ذهن دارد اشکالی متوجه نمی کنیم، و به این جهت که شما آن را جزئی دانستید کاری نداریم، بلکه همین «قائم فی الذهن» که شما تنها به این اعتبار، کلیت آن را درست کردید، می گوییم همین کلی به همین اعتبار باید هم جزئی و هم کلی باشد، زیرا کلیت و اشتراک بر کثیرین را شما هم همراه با ما قبول دارید، ولی ما می گوییم باید به همین اعتبار اول نیز باید جزئی باشد، چون این معلوم حاصل فی الذهن قائم به ذهن نیست، بلکه یکی از موجودات خارجی است، ولو این که در کاسه ذهن است.

سؤال: آیا این موجود ذهنی تشخیص دارد و یا خیر؟ اگر تشخیص دارد باید جزئی نیز باشد پس هم کلی است و هم جزئی. پس چون در این اعتبار قائم فی الذهن است، ولی قائم بالذهن نیست، زیرا به اعتبار اول قیام بالذهن معتبر نیست پس اگر چه در کاسه ذهن است، ولی قیام بالذهن ندارد، بنابراین قیام به خودش دارد پس تشخیص ذاتی و وجودی استقلالی دارد، پس جزئی است لذا فرمود: *أما كونه كلياً فلكونه معقولاً مجرداً عن الشخصات الخارجيّة، و أما كونه جزئياً فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلًا عند النفس حصولاً استقلالياً من غير قيامه بها يكون متشخصاً بنفسه؛ إذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص، كذلك.* در کلیت با همدیگر همراهیم، اما ما می‌گوییم شما باید این معلوم فی الذهن را جزئی نیز بدانید. در تعبیر «عند النفس» مسامحه شده، زیرا ما بر گردن قوشچی این اشکال را بنا به «فی الذهن» بار می‌کنیم و این اشکال تنها در صورتی که قوشچی «معلوم» را «فی الذهن» بداند بار است و نه «عند الذهن».

پس جزئیت این شیء «فی الذهن» به دلیل آن است که وی قیام به ذهن ندارد، زیرا آن اعتبار دوم است بنابراین چیزی که قیام به ذهن ندارد پس تشخیص به خودش دارد، چون خود شما گفتید که وجود این شیء در ذهن همانند وجود شیء در زمان و مکان است؛ همان گونه که زمان و مکان متصف به اشیاء نمی‌شوند، ذهن نیز متصف به این صورت معلوم نمی‌شود. پس ذهن موضوع تشخیص دهنده معلوم نیست تنها، معلوم «فی الذهن» است. پس این وجود گرچه در خارج ذهن نیست، ولی صفت مستقل بودن ذاتی اشیاء خارج را دارد. پس در عین حال که در ذهن است قیام به ذات خود دارد و نه قیام به ذهن. پس هم در ذهن هست و هم در ذهن نیست: در ذهن نیست، زیرا همانند وجود شیء در زمان است، و زمان، و در اینجا ذهن، متصف به آن نمی‌شود. پس با این که در خارج ذهن نمی‌باشد و مادی نیست و در اعیان نمی‌باشد با وجود این مستقل به ذات خود است پس وجود خارج از ذهن مساوق با تشخیص است. پس «كذلك»، یعنی «مثل ذلك». مراد از «ذلك»، یعنی «متشخصاً بنفسه»، یعنی

جزئی است. پس این شیء و معلوم «فی الذهن» تشخیص به خودش دارد و نه تشخیص آن، به ذهن باشد.

و تحقیق المقام آن تشخیص الماهية المتکثرة الأفراد إنما يكون بهیئات و لواحق خارجیة، فما لم تحصل الماهية حصولاً آخر غیر ما هو بحسب الواقع، تكون. اکنون تحقیق در باب همین ایراد اخیر است، نه تحقیق در باب بحث وجود ذهنی؛ ایراد اخیر از «و أيضاً يلزم علی هذا» شروع شده بود. اکنون از قوشچی می پرسیم: چگونه این صورت جوهری معلوم، به ذهن آمده است؟ در پاسخ می گوئید: نفس، صورت معلوم را از مادیات و امور مشخص مادی و دیگر احکام مادی تفسیر کرده و پس از تعریه، زلال و طبیعت عاری شده از قیود و حدود، و زبده شیء را در وعای ذهن قرار داده است. پس نفس فعل تعریه و تفسیر را انجام داده است، پس چگونه این فعل نفس را می خواهید به نفس انتساب ندهید و آن را مرتبط با نفس ندانید، و این صورت معلوم را همانند شیء موجود در زبان و مکان بدانید؟ در حالی که نفس او را تعریه کرده و در صقع خود قرار داده پس وی فعل نفس است، پس نمی توانید انتساب را از نفس بردارید و بگوئید: این صورت معلوم «فی الذهن» است، و همانند شیء موجود در زمان و مکان است، زیرا فرق بین صورت ذهنی در ذهن با شیء حاصل در زمان و مکان واضح است، زیرا اینجا فعل نفس است. «بهیئات و لواحق» مراد صفات و خصوصیات مادی و خارجی است که شیء در عالم طبیعت و ماده دار است. ولی وقتی به ذهن آید از عنوان مادی بیرون می رود و تفسیر و تعریه می شود، چنان که خود قوشچی می گوید، زیرا وی موجود فی الذهن را کلی می داند و مراد از کلی بودن، صورت مُعَرَّاة و برهنه از هیأت و عوارض طبیعی و مادی است. و چون نفس این تعریه را انجام داده است بنابراین صورت، فعل نفس، و مرتبط با وی است.

«فما لم يحصل الماهية حصولاً آخر» ماهیت در ذهن باید حصولی دیگر و تفسیر شده داشته باشد، و در خارج حصول خارجی و با هیأت و لواحق مادی است، از این

رو فرمود: این حصول آخر «غیر ماهو بحسب الواقع» است، زیرا در واقع مقرون به هیأت است. تكون في ذلك الحصول معرأة مقشّرة عن تلك الغواشي و اللبوسات بتعريه معرّ، و تقشیر مقشّر. در این حصول ذهنی باید برهنه و پوست کنده شده از غواشی باشد. مراد از «لبوسات» عوارض مادی است که پوشاننده ماهیت در خارج است، و تا در پوشش آنهاست جزئی است، و بر کسی غیر از خودش حمل نمی شود. «بتعریه» متعلق به «معرأة» است. این پوشش از وی کنده شده و به ذهن آورده می شود این گیرنده پوشش و پوست کنده کسی جز نفس نیست، در هر صورت تا در خارج مقرون به لبوسات است لا توصف بالکلیّة و الاشتراك بین کثیرین، زیرا «لبوسات» ماهیت را جزئی کرده و جزئی قابل حمل بر کثیرین نیست. فلا بدّ أن یکون للماهیة حصول للشيء المعرّی لها من المقارنات المانعة من العموم و الاشتراك نفس که تعریه کننده است نسبتی با این ماهیت معلوم دارد. ماهیت معلوم باید در چنگ نفس باشد، زیرا نفس آن را تعریه کرده و آن را داراست، و تعریه نفس، عریان کردن صورت از مقارنات است و این مقارنات مانع از اشتراکند. قبلاً بیان شد که به مادیات، مقارنات می گویند؛ یعنی مقارن با ماده و عوارض مادی و لبوسات و عوارض مشخصه و به مجردات مفارقات می گویند؛ یعنی مفارق از این لبوسات و عوارض مادی و مشخص. پس اگر نفس ماهیت را مجرد و معرّ و مقشّر کرده چگونه می خواهید ماهیت را از دست نفس به در برید، و از انتساب به وی خارج نمایید، به صرف این که وی حاصل در زمان و مکان است؟ آیا مطلب صاف می شود و مشکل حل می گردد؟ اکنون با «إذ» آن را تأکید می کند: إذ تعریة الشيء للشيء لا یتفكّ عن وجود ذلك الشيء له، و لا بدّ أيضاً أن یکون وجودها المعرّی عین وجودها الحاصل لذلك الشيء، أي الذي عرّاها عن الغواشي «تعریة الشيء» یعنی نفس شیء (صورت معقوله) را عریان می سازد پس از وجود فاعلش، که نفس است، جدا نیست. از این بالاتر باید صورت مزبور للنفس حاصل باشد. «المعرّی» صفت وجود است، لذا مذكر آورده است، این

وجود معرّا، یعنی این وجود ماهیت معقوله عین وجود نفس است. «الحاصل»، یعنی وجود ماهیت که حاصل برای «ذلك الشيء»، یعنی نفس است که وی را از غواشی تعریه کرده است.

و إذا كان الوجود التجردی للماهیة ما عین وجودها الارتباطی للذهن الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئیة و تجریدها عن العوارض هیولانیة. وقتی که این وجود تجردی و این ماهیت معلوم عین وجود ارتباطی برای ذهن تعریه کننده باشد؛ ذهنی که کارش انتزاع صور از مواد جزئی و تجرد از عوارض هیولانی است فلامحالة یكون وجودها له علی نعت الحلول و الثیام لاغیر پس به ناچار وجود این ماهیت و صورت معقول به نحو حلول و قیام به نفس است و نه به گونه دیگر، البته مسلک تجرید و انتزاع صور از آن مشاء است، و ایشان به حال و محل و ظرف و مظروف قائلند، و آخوند نیز بر همین حکمت ذایع و شایع سخن می گوید. لذا وقتی قوشچی می گوید: امر اول آن است که صور معلوم و شیء «فی الذهن» است، ولی ذهن به آن نعت نمی شود، و در وصف آن صورت معلوم را نمی آوریم، در پاسخ می گوید: بنابر مبنای مشاء باید این صورت معلوم حال و ناعت ذهن باشد، زیرا چیزی را که نفس تفسیر و تعریه و تجرید کرده چگونه ناعت نفس نیست و در نفس حلول ندارد، و این صورت معرّا شده چگونه حاصل برای معرّا نباشد؟ إذ معنی حلول الشيء فی الشيء آن یكون وجود الحال فی نفسه عین وجوده لذلك المحل. حلول صورت ذهنی در نفس بنابر مبنای مشاء آن است که وجود حال فی نفسه، عین وجود حال برای محل است، پس اگر هم به لفظ بگوییم ناعت نباشد، ولی در معنا و حقیقت حلول صادق است، و این صورت نعت نفس، و علاوه بر آن متشخص نیز است. به هر حال یک نحوه تشخصی پیدا کرده که او را جزئیت می دهد، و او را در موطن ذهن جزئی کرده و این معنا با کلیت چگونه وفق می دهد؟ پس دست امثال قوشچی به امثال این تحقیقات نمی رسد. البته جناب آخوند مردی قوی در معارف است، و آخوند، آخوند است این مورد قبول است، ولی

چنین نیست که قوشچی نیز به کلی متوجه این معانی نباشد لذا آقای قوشچی را رسد که بگوید: اگر تشخص و جزئیت با کلیت و اشتراک بین کثیرین نمی سازد، پس درباره مفارقات چه می گوید؟ آنها با این که مفارق و مجردند و به کثیرین تعلق دارند، وجود خارجی و تشخص خارجی دارند پس جزئیت با کلیت سازگار است. مگر کسی بگوید: این کلیت تعلق و وجود سعی مفارقات، با کلیت به معنای اشتراک بین کثیرین دو مفهوم است و در اینجا بین دو مفهوم خلط شده است؛ معنای عام کلی با تشخص خارجی منافات دارد، ولی کلیت سعی با آن تفاوت دارد. در هر صورت مرحوم آخوند می گوید: مگر شما نمی گوید صور معقول را نفس تجرید کرده و به انشای نفس ایجاد شده و یا نفس و قوای آن که آلات ارتباط نفس با خارجند این صور را از خارج گرفتند، و یا انشاء کردند، و این صور قائم به نفس بوده، پس اگر این صور به ذهن آمدند و قیام به وی دارند، این صور معقول، جزئی است و یا کلی؟ آیا مفارق است و یا مقارن؟ بنابر مبنای آخوند اختلاف بین دو حمل اولی و شایع صناعی جوابگوی این شبهه است، و شبهات وارد بر قوشچی بر آخوند وارد نیست، زیرا آخوند می گوید: ما مندوحه داریم.

فعلما ذکر<sup>۱</sup> از مطالب یاد شده در پیرامون اشکال اخیر معلوم شد که شجر خارجی، که معلوم بالعرض است، با نفس مرتبط نیست، ولی شجری که ذهن آن را تعریف کرده مرتبط با نفس است، و این معلوم بالذات قائم به نفس است. تذکر این نکته و تکرار آن مفید است که، هر چیزی که در خارج موجود است معلوم بالذات و یا معلوم بالعرض نفس نیست، تنها چیزی را که نفس به واسطه آلات با آن مرتبط و مقابل شده و از آن صورتی در ذهن خود ساخته معلوم بالعرض است. پس معلوم بالذات آن صورت ذهنی و معلوم بالعرض آن درخت خارج مقابل یکی از حواس

۱. در کتاب چاپ اسلامی، حاشیه طولانی جناب علامه طباطبائی \* را مرتبط با اینجا دانسته، در حالی که حاشیه مربوط به «نعم من استناره است».

بوده که منشأ صورت و معلوم بالذات است. اگر نفس به واسطه لامسه و دست روی این سنگ سرد دست گذاشته اکنون نفس دو معلوم دارد: ۱. معلومی که نفس گرفته و به وزان آن انشاء کرده است، و همین معلوم اندک اندک از محسوسیت به معقولیت می‌رسد پس از اصول و امهات این کتاب آن است که مدرک ما مطلقاً از محسوس گرفته تا بالاتر معقول می‌شوند. به این معلوم بالذات می‌گویند، و این معلوم بالذات خوراک نفس و جزء و عین نفس شده است، و نفس آن را انشاء کرده و دارایش شده است، و همین معلوم مرآت و حاکی از خارج است. ۲. سنگ موجود در موطن خارج، که دارای برودت است، معلوم بالعرض می‌باشد، و الا تا نفس به اشیای خارجی تعلق پیدا نکرد، آن اشیای خارجی معلوم بالعرض نمی‌شوند، چنان که معلوم بالذات نیز نیستند. اکنون می‌گوییم: این اشیای موجود در خارج مبتلا و ممنو با مواد خارجی است، لذا جزئی بوده و تعلق به نفس نیز ندارند. و اگر به واسطه تورشکار نفس و پنجره‌های نفس به بیرون، شکار شوند و به نفس تعلق پیدا کنند، معلوم بالعرض هستند. پس آنچه در خارج است معلوم بالعرض و آنچه در ذهن به واسطه تورشکار آمده معلوم بالذات هستند، و اکنون که این صورت به نزد نفس حاصل شده چگونه قوشچی می‌گوید: نفس آنها را از خارج گرفته و در خود دارد و «حاصل فیه» است ولی ناعت و حال در نفس نیستند؟ و چگونه اینها را همانند «کون شیء فی الزمان و المكان» می‌داند؟

فعلم ممّا ذکر: أنّ الصور الحاصلة فی موادّها من غیر ارتباطها و قیامها بالنفس جزئیة و محسوسة لا کلیّة و معقولة [تا شیء در بیرون است قیام و ارتباطی با نفس نداشته و جزئی و محسوس است] لعدم استخلاصها بعد عن الفواشی و اللبوسات المادیة التي تمنع المدرك أن یصیر معقولا للنفس. این صورت حاصل در خارج هنوز از مقارنات مادی مانع از معقولیت و ادراک خلاصی نیافته‌اند. و قد فرضنا أنّها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غیر وجودها الخارجی الذي تصحبها الأغشیة و الأغطية الجسمانیة

المادیة، فتدبر. واو «و قد فرضنا» حالیه است. از قوشچی می پرسیم: آیا نفس مادی است و یا مجرد؟ اگر به ادله تجرد، نفس مجرد است پس این صور حاصل «فی الذهن» به تعبیر شریف شما مادی است و یا مجرد؟ پاسخ وی آن است که این صور نیز مجردند، و چون وی این صور را مجرد قائم به نفس می داند این سؤال از وی داریم که چرا نفس، ظرف صور معقول باشد و عکس نباشد؟ مگر هر دو مجرد قائم به ذات نیستند؟ اولویت در ظرفیت یکی بدون دیگری چیست؟

ثم ليت شعري إذا كان المعلوم موجوداً مجرداً عن المادة قائماً بذاته و النفس أيضاً كذلك، فما معنى كونه فيها، و ما المرجح في كون أحدهما ظرفاً و الآخر مظلوفاً؟ اگر معلوم و صورت حاصل «فی الذهن» موجود مجرد قائم به ذات است و حق هم همین است، و نفس نیز مجرد قائم به ذات است پس معنای این که صور مجرد در نفسند، چیست؟ بین دو مجرد، که ظرف و مظلوف راه ندارد، ظرف و مظلوف بودن در موطن عالم ماده معقول است. ما در این مسجد نشستیم و در این برهه از زمان هستیم، مراد از نشستن ما نشستن جنبه ناسوتی ما به لحاظ بدن است و الا به جنبه تجردی و روحی فوق زمان و مکانیم با این که شخص پیش ما نشسته چه بسا به کجاها می رود و بر می گردد، به عرش و فوق عرش می رود، در آنجا سیرها دارد. روایات حجت اصول کافی مربوط به جنبه ملکوتی نفس و سیر آنهاست. در همین کتاب مطالبی پیرامون این روایت که فرمود: <sup>۱</sup> شب های جمعه روح ما به عرش می شود، می آوریم چنان که آقا از ستاره شناس پرسید: در چه رشته کار می کنید؟ عرضه داشت: در ستاره شناسی. آقا تقدیر کرد و فرمود: چه مقدار در این فن می توانید حساب کنید. آیا می توانید حساب کنید آدمی که از آن وقت تا کنون که پیش من آمدید از جای خود تکان نخورده و قدمی برنداشته و چهارده هزار عالم سیر کرده و در جای خود قرار دارد، کیست؟ وی گفت: من این مقدار کار نکرده و زحمت نکشیدم. آن گاه پرسید: چنین آدمی

۱. مدیة المعجز، در معجزات امام سجاد علیه السلام، ص ۳۰۷، (چاپ سنگی).

کیست؟ فرمود: من که در پیش شما نشستم، چنین آدمی هستم. شاهد بر این گفتار من آن است که من خبر از خانه شما دارم. پس «آب که از سر گذشت چه یک و جب و چه صد و جب»، و آن این که در خانه خود کیسه‌ای سفید رنگ دارید و در آن این مقدار پول است. این مطلب به لحاظ مجرد نفس است اما مرتبه نازله نفس البته چنین نیست، و نفس مراتبی دارد. نفس در مرتبه پایین غیر از مرتبه عالی عقلی آن است در آن مرتبه «لا شَغْلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ»<sup>۱</sup> صادق است، ولی به لحاظ قوای ظاهری، کثرت بر نفس حاکم است، لذا افعال نفس در موطن گوش را نمی‌توان به چشم نسبت داد، لذا در حالی که دست بر چشم خود قرار می‌دهید می‌گویید: من با این چشم دیدم، و من با این گوش شنیدم، پس با این من یکی است، ولی این «من» دارای عرض عریضی است: تو خود یک شخصی و چندین هزاری دلیل از خویش روشن تر نداری پس در مرتبه تجردی نفس با صور عقلی، ظرفیت و مظهریت معنا ندارد، و ظرفیت در بین امور مادی صحیح است.

و الظرفية بين شيئين مع مباينة أحدهما عن الآخر في الوجود إنما يتصور في المقادير الأجرام. آب و کاسه دو چیز است و دو موجود مباین مادی با همدیگر ظرفیت و مظهریت را می‌سازند. توضیح این که، ۱. گاهی ظرف و مظهر با همدیگر مابینت ندارند، بلکه به عنوان حال و محلند؛ مثلاً کیف نفسانی حال در نفس است و بین آنها مابینت نیست. ۲. گاهی بین ظرف و مظهر مابینت است. ظرف و مظهر در اینجا در زبان قوشچی طوری تقریر شد که دو چیز جدا و منحاز و مباین و مجرد قائم به ذات یکی ظرف و دیگری مظهر است، در این صورت چنین ظرفیتی تنها در امور مادی است و آوردن آن در باب علم و امور مجرد، صحیح نیست.

نعم من استتار\* پس از بیان رأی قوشچی بنابر تقریر ایشان که صورت حاصله «فی

۱. بحار الانوار، ج ۹۰، ص ۱۵۴. اول آن این است: «یا مَنْ لا یَشْغَلُهُ...».

الذهن را از صورت حاصله و قائم بالذهن جدا کرده و اشکالاتی بر ایشان کرده اکنون از این مطلب شبهه استدراکی کرده که، اگر کسی راجع به حصول صور مدرک در نفس به این گونه تفوه کند و به آن رسیده باشد که نفس مبدع جواهر عقلی باشد حرف او را محملی صحیح است، لیکن آخوند در تعلیقات خود بر شفاء بیان کرد که دست امثال قوشچی به این مباحث و تحقیقات عرشی و رفیع و منیع نمی رسد. همان گونه که بیان کردیم مبحث علم بسیار سنگین است و اصول و امهات علم در این کتاب عرضه می شود. مرحوم خواجه رساله ای در باب علم دارد، با آن که فروعات و شقوق بسیاری را مطرح فرموده و فصول علم را تقریر فرمود، لیکن باز پرسش هایی باقی می ماند. و اشکالاتی پیش می آید. گرچه آن رساله، بسیار عرشی و سنگین است اما مستدرک و تکمله می خواهد و مستدرک آن، همین مباحث بلند علم در این کتاب است.

نعم من استنار قلبه بنور الله ذاق شيئاً من علوم الملكوتيين، يمكنه أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه. در این بحث حرف ذوق است. ذوق به اصطلاح حکمت متعالیه و عرفان، یافتن است و نه دانستن مفهومی، و این خیلی اهمیت دارد که انسان خود عقل شود. ملای رومی در بیان حدیث جناب رسول الله گفت:

یک گروه مستغرق مطلق شده      همچو عیسی با ملک ملحق شده

نقش آدم، لیک معنی جبرئیل      رسته از خشم و هوا و قال و قیل

یک چنین انسان ملکوتی شده که به مرحله ذوق و شهود رسید و چشیده و یافته، به گونه ای که به علوم مفهومی اکتفا نکند در باب علم سخن بگوید. اگرچه مسائل این علم در این کتاب پراکنده است، ولی ما آنها را جمع کرده و رساله ای در علم نوشتیم، این رساله مبیضه نشده و پراکنده است. عناوین و موضوعات و مسائل علم یکی - دو و پنجاه و صد تا نیست، بلکه مسائل و مباحث فراوانی در آن است که بیماری چشم من اجازه پرداخت به آن را نمی دهد. شما نیز مباحث علم را یادداشت کرده و به حول

و مشیت الهی مباحثی پیش می آید که متمم این مباحث است. اکنون سخنی می شنویم و آن را تصدیق می نماییم. بعدها اصول و امهات دیگر شنیده و در اینها قوی تر می گردد و خود را بهتر نشان می دهد. کیف کان در ابتدا بیان کردیم که نفس مظهر و مظهر صور علمی است؛ ابتدا به طور تلویحی به آن اشاره کرد، اندک اندک آن را باز کرده و خودش را نشان می دهد، اینکه نداریم و به سوی دارایی می رویم بدیهی همه، از مردم الهی و طبیعی است اگر مردم دارا هستند پس چرا برای کسب کمالات این همه در زحمت و تعب و رنج و تحصیل مشکلات هستند؟ پس همه از حرکت و از نداری به سوی دارایی باید معترف و مقرر باشند که دهنده ای به او می دهد، و گیرنده خود وی است. یک سخن در این است که دهنده چگونه می دهد؟ و این شعبی دارد و دارای عرض عریضی است. ملا صدرا<sup>۱</sup> در شرح اصول کافی و نیز در تعلیقات بر شفا در این باره بحث کرده است: مرحوم حاجی فرمود:

و هل يستوليد أو إعداد ثبت      أو بمسالتوافي عادة الله جبرت  
و الحق إن فاض من القدسي الصور      و إنما إعداده من الفكر  
و جرى عادة خطأ شديداً      و ليست العلية توليداً<sup>۱</sup>

این اقول سه گانه خلاصه و عصارة افاده جناب آخوند در اسفار و در جاهای دیگر است. پس این که نداریم و به سوی دانایی می رویم دلیل بر وجود دهنده ای داراست. اگر از خاکیان بپرسید: در تلاش و کوشش خود به کجا می روید؟ و از کجا خبر یافتید که علم در کجا نهفته است و چه کسی به تو می دهد؟ و چگونه جان تو از نقص به کمال می رود؟ چگونه علم را می یابید؟ سنگ و گل چگونه دارای معارفند؟ آیا عنوان علی برای تو دارند و یا عنوان اعدادی؟ او ندانسته به دنبال معارف می رود، و جناب عالی می دانی که ملهم و مفیض از ماورای طبیعت است، و محض علم و خزانة علم در آنجاست، بلکه به لحاظ مراتب وجود خزاین علوم در ماورای طبیعت موجود است.

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۲۸۳.

در هر صورت گرفتن نفس و دارا شدن وی، چگونگی نگه داری آنها چگونه است؟ در نهایت این مباحث به اتحاد عاقل به معقول می‌رسد. در الهیات همین کتاب به خواست خدا خواهیم خواند که نفس مقام ظلّی «کن» را داراست، زیرا نفس در مقام اتصاف به اسمای شریف الهی، که اصیل و ذاتی‌اند، مقام ظلیت را پیدا می‌کند، چون اسمای الهی واجبند، و نفس ممکن اسماء را در حدّ خود می‌یابد؛ یعنی همان گونه که خالق او چنین صفت و قوت و قدرت را داراست و هرگاه بخواهد به «کن» آن را موجود می‌کند، نفس نیز چنین مقامی را به طور ظلّی دارد: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>۱</sup>. البته مقام «کن» دارای مراتبی است: در کودکی که تازه قوه فاعله وی به کار افتاده، و نیز در حالت شباب این مقام را داراست به اینکه در وعای ذهن خود خیالاتی را انشاء می‌کند، و به وفق ساخته خویش آنها را در خارج عملی می‌کند، زیرا هر کس آنچه را که ابتدا در خویش ساخته، در خارج محقق می‌سازد. این مقام «کن» است. پله پله از این مقام کن بالاتر می‌آید تا به جایی می‌رسد که انشای صور در مملکت وجودش بضرب من التعبير - و نه در خارج، و در خارج می‌کند؛ به عبارت روشن‌تر انشاء صور دو گونه است: ۱. گاه در خود وی پیاده می‌شود، و دیگری آن را نمی‌بیند؛ ۲. گاه در ماده کاینات تصرف می‌کند؛ یعنی در زمین و دریا و دل‌ها تصرف می‌کند، به طوری که مشاهد دیگران است. این تصرفات مستند به نفس ناطقه اوست؛ تا توجه و اراده می‌کند، می‌بیند که شیء مسخر او و مطیع اوست. اکنون درباره مظهر و مظهر شدن می‌فرماید: ۱. نفس بر قسمی از تصورات مستولی و مسیطر و قاهر است، و نسبت وی به آنها نسبت قاهر و مستولی است، پس نفس مظهر آنهاست؛ یعنی منشی و موجد آنها بوده، و البته در این انشاء و خلق «یاذن الله» مستتر است، و لازم نیست ما آن را به زبان آوریم، زیرا هر کاری که ممکن انجام می‌دهد یاذن الله است، چه به زبان آوریم و چه آن را به زبان نیاوریم. برای موحد لازم نیست تا دم به دم بعد از هر کلمه و

جمله «یاذن الله» بگوید، بلکه در سرشت او «یاذن الله و بحول الله و قوته أقوم و أقعد» نهفته است؛ ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾<sup>۱</sup>. پس نفس نسبت به محسوسات و متخیلات قوت و قدرت دارد، و شبیه به مبدع آنهاست. ۲. قسمی از موجودات هستند که بسیار قوی بوده و نسبت نفس به آنها نسبت مسیطر و قوی نیست. درباره موجودات پایین چنین گفتیم که وقتی نفس با قوه باصره خود با درخت مواجه شد، نفس به وزان آن در ذات خود صورتی را انشاء می کند، ولی در باب موجودات قوی مثل عقول چه باید گفت؟ فعلاً می گوئیم نفس نسبت به آنها مظهر است. در تشبیه معقول به محسوس می توان مثل آفتاب و آینه را در نظر گرفت؛ اگر آینه ای در قبال آفتاب قرار گیرد و آینه صافی و بدون حجاب باشد، آفتاب در آن منعکس شده و خودش را نشان می دهد، به طوری که کأن آینه کار آفتاب را می نماید؛ یعنی وقتی انسان به آینه نگاه کند چشم وی را می زند، و از آن نور به دیوار منعکس شده و دیوار را روشن می کند پس شدت تجلی شمس در آینه نیز تأثیر می کند، ولی حواس آینه باید جمع باشد که یک وقتی «أنا الشمس» نگوید. حقایق و معارفی بر جان وی تابیده اما او قابل است و بین مظهر و معطی و بین مستفیض و مفیض تفاوت است: فیاض اسصل است. پس مفارقات و ماورای طبیعت و نفوس و عقول، و ارواح و مدبرات عالم قوی تر از وی بوده و انسان آنها را ابداع نکرده است. پس نفس نسبت به مفارقات نوری مظهر است. پس مدرکات ما دو قسم است: قسمی که دون نفس و ضعیف تر از اویند؛ پس نفس نسبت به آنها مظهر است؛ و آن قسم که فوق نفس و قوی تر از وی هستند؛ نفس نسبت به آنها مظهر است. در قسم اول نفس منشی و مبدع آنهاست و نسبت به مافوق مظهر است. در قسم اول صور علمی فعل او بوده و قائم به نفسند، اکنون که سخن از انتزاع نیست، بلکه آن صور فعل نفس ناطقه اند. پس حال و محل معنادارد و این صور قیام صدوری به نفس دارند، چنان که متکلمین و متأخرین مشاء

بین نفس و صور علمی نسبت حال و محل را قائل شدند، چنان که بین آنها نسبت هیولا و صورت نمی باشد، و عنوان هیولا و صورت در آنها محقق نمی شود، هیولا و صورت در امور مادی جای دارد. هیولا قابل و صورت مقبول است. پس سخن از فعل و فاعل و قیام صدوری فعل به فاعل است، لذا اشکالات آقایان که مبتنی بر حال بودن علم و عرض بودن آن است پیش نمی آید. پس آن کس که دلش متنور به نور الهی بوده و از علوم ملکوتی چشیده باشد می تواند بر طبق مذهب ما مشی کند. بنابراین ایشان اگر حصول فی الذهن را قائل شوند جا دارد که همان مبنای اشراقیین در باب علم خدای تعالی به نظام هستی، یعنی عقول و ملک و اجسام و انسان که فعل حقند و قائم به ذات حق تعالی هستند، و خود نظام عالم و حقایق آن معلوم حقند را بیاوریم، پس حق تعالی علاوه بر علم بدانها در مقام ذات در مقام فعل نیز به آنها علم دارد؛ یعنی ذات اشیاء و حقایق نظام هستی صورت علمی حق تعالی نیز هستند، خود فلک و ملک و اجسام صورت علمی حق بوده و قیام به وی دارند. همین مبنا را در باب علم نفس به صور ذهنی خود بیاوریم، پس حصول فی الذهن عین قیام به نفس بوده و نفس به آنها به همین قیام علم دارد، و از این جهت عین نفستند، پس ذوق علوم ملکوتی، در قیام علم نفس به صور مخلوق ذهنی با علم ذات حق به صور خارجی عالم است که مخلوق حق تعالی بوده و قائم به ذات حقند. پس در صدد مبحث به مظهر و مظهر بودن نفس اشاره کردیم. حسبما لو حنّاك إلیه فی صدر المبحث أنّ النفس بالقیاس إلی مدرکاتها الخیالیة و الحسیة أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحلّ القابل؛ و به یندفع کثیر من الإشکالات الواردة علی الوجود الذهنی، الّتی مبناها علی أنّ النفس محلّ للمدرکات و أنّ القیام بالشیء عبارة عن الحلول فیه. در مدرکات خیالی و حسی نفس، منشی و فاعل آنهاست پس حرف قابل و مقبول در این امور بی معناست. و بعد از چند سطر درباره مفارقات نیز سخن می گوید که «أما حال النفس بالقیاس إلی الصور العقلية». پس همین مبنا اشکالات وارد بر وجود ذهنی را، که محور آن محل بودن

نفس و قابل بودن و نسبت به مدركات حسی و خیالی است، بر می دارند. پس نفس هیولای صور و یا محل قابل آنها نیست و سخن از حلول در آن روانمی باشد، زیرا اگر حلول صور صحیح باشد، تشخیص می یابد جزئی می شود، در این صورت کلیت و حمل بر کثیرین چه می شود، و اگر اعراض بوده و حالند لازم می آید همه مقولات در تحت کیف مندرج شوند.

اشکالات عبارتند از: منها کون النفس هیولی للصور الجوهریة. نفس هیولا و صور جوهری صورت باشند و این در امور مادی جای دارد.  
و منها صیرورة الجوهر عرضاً و کیفاً. حال عرض است و در محل نفس قرار می گیرد و نفس این عرض را می پذیرد.

و منها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة و البرودة و الحركة و السكون والزوجیة و الفردیة و الفرسیة و الحجریة إلى غیر ذلك من العریصات المتعلقة بهذا المقام. نفس اگر این آتش را ادراک کرده خواص آن را ندارد، و آنها در ذهن تأثیری نمی گذارند. ولی در صورتی که فعل نفس باشند اشکالی پیش نمی آید، زیرا ماهیت همان ماهیت است، ولی وجودات مراتب دارند، مرتبه ای از وجود خارجی است و در آن نشاء آتش می سوزاند و در مرتبه ای نمی سوزاند. بنابراین وجودات مختلفند گرچه لباس و صورت وجودات، که ماهیاتند، یکی هستند. پس همه عویصات از قول به حال و محل پیش آمده است. اکنون دلیل «بندفع» را ذکر می کند: فَإِنَّه إِذَا ثَبَتَ وَ تَحَقَّقَ أَنَّ قِیَامَ تِلْكَ الصُّورِ الْإِدْرَاكِیَّةِ بِالنَّفْسِ لَيْسَ بِالْحُلُولِ بَلْ بِنَحْوِ آخِرِ غَیْرِهِ، لَمْ یَلْزَمْ مَحْذُورُ أَصْلًا وَ قَدْ ثَبَتَ وَ مُحَقَّقٌ شَدَّ کَ قِیَامِ این صور ادراکی به نفس به حلول نیست، بلکه از قبیل فعل نفسند و قیام صدوری به نفس دارند اشکال مندفع است، پس غیر از حلول، مراد قیام صدوری است. و لاحتیاجه إلى القول بأنَّ ما هو قائم بالنفس غیر ما هو حاصل لها، و هذا فی المحسوسات ظاهریة کانت أو باطنیة. بنابراین اشکالات رفع می شود و نیازی به زحمت قوشچی نیستیم تا «فی الذهن» را از «بالذهن» تفکیک کنیم و در رفع اشکال

بکوشیم. مراد از «حاصل لها»، «حاصل فیها»ست، چنان که در سخن وی گذشت. جمله اخیر «و هذا فی المحسوسات ظاهریة کانت أو باطنیة»؛ یعنی محسوسات ظاهر که معلوم اول بوده و پس از آن وی را از ظاهر به باطن برده، و خیالی می شود. پس باطنیه، یعنی خیالیه.

یکی از کتاب های خوب درسی که دارای روش و سبک خوشی بود، اثولوجیاست. اکنون در تحصیل علوم قناعت پیشه می کنند و این کتاب از درسی بودن خارج شد. این کتاب را قبلاً به ارسطو نسبت می دادند. اکنون در این اسناد دغدغه دارند و می گویند از تاسوعات فلوطین است. اثولوجیا، یعنی معرفة الربوبية و در حاشیه قسرات جناب میر چاپ شده است. اثولوجیا در ده میمر است، مراد از میمر در لغت فرانسه، یعنی امر مرموز و مجمل و پیچیده و اشاره. این کتاب به اشاره گذرانیده شده است. بعد اکنون این مطالب و منابع آن را یادداشت و تحقیق کنید و آن را محقق گردانید، زیرا اجرا کردن انسان را ورزیده می کند، و کار می رسد. بیهقی در تاریخ خود خیلی شیرین گفته است: «مرد آنکه دانا شود که نبشتن گیرد.» اگر کسی بتواند دست به قلم کند و منویات و خاطرات و حقایق آسمانی و درونی خود را در خارج محقق سازد، دارای صنعت خوب و فن خوشی است. توان محقق کردن حقایق در کسوت الفاظ و سان دادن آنها بسیار ارزشمند است. در هر صورت این مطلب در میمر عاشر و نیز در تعلیقات آخوند بر شفاء<sup>۱</sup> و در اسفار<sup>۲</sup> می آید.

و أما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصلة فهي بمجرد إضافة إشراقية تحصل لها إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع... اکنون حال نفس به قیاس به مافوق را بیان می کند. نفس نمی تواند مافوق خود را ابداع کند، بعدها که نفس ارتقای وجودی یافت حکم نفس به گونه ای دیگر خواهد شد چنان که آن را خواهیم

۱. ص ۱۳۰.

۲. ج ۲، ص ۶۸، (چاپ اسلامی) و ج ۱، ص ۱۲۵، (چاپ اول).

کرد، ولی اکنون بر طبق عبارت نفس «مظهر» آنها می شود. و البته هر چه از تعلقات آزاد شویم، این مظهریت روشن تر و بهتر خواهد شد.<sup>۱</sup>

نفس آزاد و دارای مقام سراج، روشن تر و زلال تر و حقایق آن سویی را می بیند و نسبت به آنها مظهر می شود و به آن پایه می رسد که می فرماید: «لو كشف الغطاء لما ازددت يقيناً». پس این دیدن ها مراتب دارد. در تشبیه معقول به محسوس چنین می گوئیم: گاه در هوای غبار آلود و خاکی و تیره چیزی را از دور مشاهده می کنیم، این حجاب و غبار نمی گذارد که به درستی مایشی را تشخیص داده و یقین پیدا کنیم گاه بر حسب قدرت بصیرت و زلال بودن هوا به درستی می بینیم و مطلب را در می یابیم. خدای تعالی توفیق عطا کند تا کشیک نفس بکشیم. آنهایی که مواظب هستند و کتاب وجود خودش را با حروف باطل، هر چه که باشد، نمی نگارند ایشان در این زمینه رستگارند. حاجی فرمود:

دفتر حق است دل به حق بنگارش نیست روا پرنقوش باطله باشد  
نقش معارف را در دل محقق کنیم، پس کشیک نفس کشیدن و بیهوده سخن نگفتن، و چانه را عقل گرداندن، و خوردن غذاهای عقلی و خلاصه ملکوتی و عقلانی بودن، باعث زلالی حقایق می شود. ایشان در منامات و تمثلات و مکاشفات قوی تر و زلال تر هستند. از فرمایش های خوش مرحوم علامه - رضوان الله تعالی علیه - به هنگامی که برای پرسش سؤالات و مشکلاتی به خدمت ایشان رسیدم این بود که می فرمود: «هر روز مراقبتم قوی تر و زلال تر باشد تمثلات شب من هم زلال تر است.» خیلی از این جمله خوشم آمد، شب و خلوت، هنگام شکار است، تمثلات، نظیر

۱. آخوند می فرماید: رفیقی داشتیم که هم درس و هم بحث خوبی بود و خوش می فهمید. بیماری نیازدگی برای وی پیش آمده و پس از چندی خوی وی دگرگون شد و به قدری در مسائل عرشی کند شده بود که انتقالات و فهم لطایف و دقایق را از دست داد. لذا بارها گفته شد که تعقل با تعلق جمع نمی شود.

﴿فَتَسْتَلُّ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾، بهتر می شود. پس رؤیت ها و شبح ها و عکس در شب به دلیل مراقبت روز، روشن تر و زلال تر است. اشکال و اشباح و خواب های پریشان و آشفته، آلودگی های روز را نشان می دهد. پس هر چه انسان آن سویی شود، و تقرب بیشتر پیدا کند الهی تر، و دیدارش قوی تر می شود و علوم و معارف را به نحو واقعی درمی یابد.

«الأنواع المتأصلة» مراد مثل نوریه و افلاطونیه است، چون افلاطون در اثبات آن پافشاری داشت به مثل افلاطونیه معروف شد. پس نفس نسبت به آنها مظهر است. رسیدن به حرف مظهر بودن هم خیلی مهم است. آیا مراد اضافه اشراقی است؟ قبلاً گفته آمد که اضافه مقولی در طرف اصیل لازم دارد، زید و عمرو نزدیک به هم بوده و دو چیز ممتاز از همدیگر به هم نسبت پیدا می کنند. پس تمایز تمایز تقابلی است. اما اضافه اشراقی اضافه ای یک طرفه است. یک طرف احاطه دارد و طرف دیگر محاط است. مطلب دیگر این که، تفاوت مراتب انسان ها به مراتب علم است: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ به این علم ثانوی و دانستن واقعیت و حقیقت، برای انسان درجه پیدا می شود، و هرچه بیشتر بداند، درجاتی قوی تر و شدیدتر دارد.

این انواع جسمانی و کثرات مشاهد ما دامنه ارباب انواعند در باب انواع، یعنی انواع متصله و مثل الهیه، و مثل افلاطونیه و به عبارت عرفا، اسماء الله حقیقت و واقعیت این انواع جسمانی اند؛ به عبارت دیگر آنها اشعه و اظلال و آیت آنها هستند. قدما به جای کلمه آیت، اصنام می گفتند، همان گونه که نسبت بدن یا نفس نسبت مرتبه نازل با مرتبه عالی است، و نمی گویند: بدن یک سو و نفس یک سو، و تقابل این گونه برای آنها قائل نیستید. پس قوا مرتبه نازل نفس هستند، چنان که بدن نیز مرتبه ای از مراتب نازل نفس است، و نفس نسبت به بدن اضافه اشراقی دارد، و بدن استقلال ندارد تا تقابلی بین آنها باشد و قوا نسبت به نفس اضافه اشراقیه دارند: «وَالنَّفْسُ فِي وَحْدَةِ كُلِّ قَوِيٍّ». پس همین نسبت بین ارباب انواع و پیکره و اصنام و اجسام است.

ارباب انواع، مدبّرات و مفارقاتند، آنها مرسلات بوده و اداره نظام هستی در دست ایشان است. آنها در کارند و این کثرات مرتبه نازل آنها و قیام به آنها دارد. پس این نسبت کثرات به آن اصل، نسبت قوا به نفس است، لذا فرمود: این کثرات به اصل و قیوم خویش اضافه اشراقی دارند. پس این کثرات اصنام و آیت و ظلّ و رقیقه ارباب انواعند. پس به فرهنگ لغت قوم آشنایی داشته باشیم، و هر جا اصنام گفته می شود باید همین رقیقه را از آن فهمید.

در اعتقادات صدوق بیان شده که ملکی که مدبّر طیور است چگونه و چطور است و نیز انسان دارای ملک موکل است. در هر صورت در چهل جای این کتاب از مثل بحث می شود، و البته اینها دامنه بحث علم است و بحث علم باید به خوبی در انسان تحقق یابد. و یکی از مسائلی که در مثل به آن نیاز داریم همین بحث افاضه علوم و معارف به انسان است. پس از ناحیه علم باید حرف مثل را بزنیم لذا فرمود: نفس با اضافه اشراقی به مثل به آنها علم پیدا می کند، و این مثل همان ارباب انواع بوده و نسبت آنها با انواع جسمانی مثل نسبت معقولات با اشخاص مادی است لذا فرمود: نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسميّة كنسبة المعقولات التي يستزعاها الذهن عن المواد الشخصية على ما هو المشهور إلى تلك الأشخاص. مشهور در باب تعقل قائلند که نفس از زید و عمرو و بکر و خلاصه از افراد و اشخاص و کثرات مفهوم عامی انتزاعی می کند. مفهوم عام انسان از کثرات مزبور انتزاع شده و این مفهوم عام مشرف بر همه کثرات است. اگر همین مفهوم عام را موجود عینی کنید و تحقق بدهید، همان گونه که این مفهوم عام از این کثرات برخاسته و محیط و مشرف بر همه است و این کثرات با او مرتبطند، این موجود عقلی معقول در ذهن، اگر در خارج تحقق داشته باشد، همه کثرات اشعه او بوده و تمام کثرات وابسته به او هستند. عنوان مثل نوری جمع مثال است. رب النوع و مثال موجود مجرد عقلی خارجی به سان آفتابی است که شعاعش بر همه افراد جسمش احاطه دارد. آخوند می فرماید: همان گونه که مفهوم عام را از

کثرات انتزاع کرده و این معنا با همه مرتبط است و آنها زیر پر او هستند، اکنون ذهن را به خارج بیاورید. این موجود مجرد عقلانی با کثرات خود همانند این معقولات است. کثرات در ضمن او تحقق دارند. بناء على قاعدة مثل الأفلاطونية.

بحث در این بود\* که نفس ناطقه نسبت به برخی از معانی مسیطر و قاهر است و بر آنها استیلا دارد، لذا می تواند آنها را خلق و انشاء و فعل و ایجاد کند. در برخی از تعبیر این فعل نفس به «تصویر» نیز نامیده شده است. این مدرکات مثل متخیلات و محسوسات هستند که نفس بر آنها غلبه دارد. اما نفس نسبت به معانی عقلی، که فوق ادراکات حسی و خیالی هستند، مسیطر و قاهر نیست. به همین جهت «مظهر» آنهاست. موجودات و ذوات عقلی در قرآن کریم به مرسلات، تالیات ذکر، معقبات، حافظات نام برده شدند. اهل عرفان از آنها به اسماء الله نام می برند. اسمای لفظی دارای معانی هستند، ولی حقیقت آنها اسماء الله تکوینی است. مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی و نیز در کتب سه گانه حق الیقین و علم الیقین و عین الیقین می فرماید: انسانیت انسان به ادراک اسمای تکوینی و حقیقت اسمای لفظی است، والا معانی اسمای لفظی باعث رشد عقلی انسان نمی شود. با یک کتاب لغت می توان لفظ محیی را فهمید، اما کمال انسانی به فهمیدن و دریافت حقیقت تکوینی این اسماء است. در تفاسیر انفسی قرآن کریم در ضمن آیه شریفه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>۱</sup> فرمودند: خدای تعالی همین اسمای لفظی را به آدم تعلیم داده است؛ یعنی قوه و مئه ای به انسان داده است که قادر بر وضع الفاظی است که با آن مایحتاج زندگی روزانه را بر می آورد، و با آن به تفهیم و تفهم پردازد. و مقاصد خویش را به دیگران بفهماند، زیرا اشارات و علامات و امارات، کار الفاظ را نمی کنند و الفاظ و لغات و زبان های گوناگون بر همین اساس وضع شده اند. اما حیوانات دیگر چنین قوت و قدرت و مئه ای ندارند. تعلیم

اسماء به انسان اختصاص دارد. زنبور عسل در طی سالیان دراز زندگی یک نواخت دارد، و یک جور لانه می سازد و از ظاهر به باطن انتقال پیدا نمی کند. اگر میلیون ها سال هم در این نشاء زندگی کند، آهنگ و صدایش به همان صدای خاص و گونه خاص است، و قادر بر انجام دادن عملی نیست که دیگران از آن بهره مند شوند، لانه وی مخصوص به وی بوده و به کار دیگری نمی آید. دست مبارک جناب انسان است که از ظواهر به بواطن و از این اسمای ظاهری به باطن آنها می رسد؛ یعنی به حقیقت اسماء که خود آن اعیان و مجردات و حقایق و کلمات نوری و جواهر مجرده و غیر مجرده اند. انسانیت انسان و به فعلیت رسیدن وی آن است که آنها را ادراک کند و به حقیقت آنها دست یابد و خود آنها شود. اگر به طور کامل چنین موجودی شد که به حقیقت همه برسد درباره وی این آیه صادق است: ﴿إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾<sup>۱</sup>. پس وی متخلق به اخلاق ربوبی گردید، و هر کس به هر اندازه که می تواند و به اندازه همت خویش ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾<sup>۲</sup> باید به آن حضرت تأسی و اقتدا کند. پس به هر مقدار که به حقایق کونی نظام هستی دست پیدا کردید قرآن شدید، و به همان اندازه انسان شدید و از حقیقت نبوت بهره بردید. لذا مراتب انسان به مراتب علم اوست: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾<sup>۳</sup>. پس دانستن اسمای لفظی دارای شأنی است و از فضل به شمار می رود، لیکن عمده رسیدن به اسمای تکوینی، یعنی حقیقت اسمای لفظی است.

به ملاتکه و اسماء الله مثل گفته می شود: مثل جمع مثال است. مثال مصدر باب مفاعله بوده، چنان که در باب مفاعله دو مصدر است: «ضارب، يضارب، مضاربة و ضراباً» این نیز مصدر دوم است. باب مفاعله طرفین لازم دارد. مثل نیز حقیقت

۱. قلم (۶۸) آیه ۴.

۲. احزاب (۳۳) آیه ۲۱.

۳. مجادله (۵۸) آیه ۱۱.

اینجایی ها و اجسام اصنام و آیت و ظل و مظاهر آنها هستند؛ به عبارت دیگر رقیقه آنهایند. اما بین آیت و ذوالآیه و بین صنم و مثال جدایی و گسیختگی نیست، والا کلمه آیت و نشانه معنا نداشت.

آیت و نمونه و نشانه و علامت با گسیختگی سازگاری ندارد. پس اصنام در طول آنهاست، و آنها مثال همدیگرند و حکایت از همدیگر می کنند. میر فندرسکی فرمود:

«صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی»

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی پس یک حقیقت از عرش تا فرش گسترده شده و در هر مرتبه ای لباس پوشیده است و هر مرتبه با دیگری به شدت و ضعف تفاوت دارد. پس مثال به این جهت بر اسماء الله و ملائکه گذارده شده که آنها از همدیگر حکایت می کنند. پس اصنام و اجسام و اینجایی ها هم مثال بالایی ها هستند، پس حکایت طرفینی است، اما بر اثر قرب آنها به حق سبحانه به آنها مثل الهیه و مجرده و نوری گفته می شود، پس عبارت مثال و مثل برای تمییز دو طرف از همدیگر است والا مماثلة طرفینی است. خدا درجات استاد ما آقای قزوینی - رضوان الله تعالی علیه - را متعالی کند. ایشان تعبیر شیرینی در این باره داشتند. می فرمود: نفس ناطقه یک بدن دارد این بدن مرکب وی بوده و نفس به وی تعلق دارد و حفظش می کند، و از وی نگه داری می نماید تا صورت خویش را از دست ندهد، بدن آن فآن در حال تحلیل و نشیب و فراز است. و اگر نگه داری نباشد صورت و وحدت و ریخت و شکل و چینش و نظام و هیأت وی از دست می رود، اما نفس مانع از دست رفتن صورت بدن است، به طوری که اگر پس از چند سال به کسی برسد، وی را همان آدم گذشته می یابد، زیرا هیأت وی علی رغم تغییرات و استحاله های مداوم محفوظ است. مرحوم حاجی در منظومه خود فرمود:

جزئیة کلیة و جزء و کل      و کان حفظ کل نوع بالمثل

پس همان گونه که نفس بدن را حفظ می کند، به بیان جناب قزوینی، مثل هم بدن

دارند، البته نه بدن جزئی، بلکه مثل به همه ابدان تعلق دارند، زیرا دارای سعه وجودی هستند؛ مثل خورشید که سعه وجودی وی باعث فراگیری نور وی شده است، آنها از شمس نیز شریف تر و احاطه وجودی آنها بیشتر بوده و تعلق به همه دارند، و همه را می پرورانند. پس آحاد افراد نوع آنها در هر زمان و مکان و دوره و کوره مورد پرورش وی قرار داشته و همین تعلق تدبیری را به آنها دارد، چنان که بدن ما در دوره های مختلف به یک نفس تعلق دارد و نفس را گرداننده و حافظ است.

سخن ما در این بود که چگونه ما این ذوات عقلی و حقایق نوری و مثل الهیه را ادراک می کنیم. ادراک آنها از سنخ ادراک قسم اول نیست به این که نفس آنها را انشاء و ایجاد و تصویر کند، زیرا این قسم فوق نفسند و دون نفس نیستند. بلکه ایشان حافظ نفس و معقبات و نگه دار نفسند، و نفس به اضافه اشراقی و به اندازه سعه وجودی خود با آنها مرتبط می شود؛ هر چه اعتلای وجودی نفس بیشتر، ارتباط و اتصال وی به مثل مفارقه شدیدتر و قوی تر است و بهره وی بیشتر می گردد. در کافی از امام صادق روایت شده است: «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَا يَشُدُّ اتِّصَالَ بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا»<sup>۱</sup> این اتصال به روح الله چگونه اتصالی است؟ و این تعلق به عقول مفارق چگونه تعلقی است؟ هر چه صفا و توغل و تجحش بیشتر می شود غوص و فرو رفتگی و فنایش در عالم قدسی بیشتر شده و با آنها حشر بیشتر پیدا می کند. هر چه آن سویی تر گردید خوپذیرتر می شود. اگر دو نفر مدتی با هم نشستند و با هم مانوس بودند، لهجه و نشست و برخاست آنها در همدیگر تأثیر می کند. نفس انسان خیلی زود خو می پذیرد و با هر کس همنشین شده به خوی وی در می آید. چند صباحی همنشین آن سو شویم مراقبت کنیم و مواظب باشیم، کشیک نفس بکشیم و حرم دل را بپاییم آن گاه اگر نورانی و روحانی بودیم نورانی تر و روحانی تر می شویم.

چون او پس از خویش فانی گشته بود      آن زمینی آسمانی گشته بود

دیگر قلم و فکر و جان، و حتی یافتن ها هم تفاوت پیدا می کند. مطالبی را که سلاله سلاله و به سنگینی و زحمت ادراک می کند، اکنون این طفل یک شبه ره صد ساله می رود. قوت وی باعث انتقالاتی عجیب می شود و سرعت سیر وی باعث می گردد از مرتبه فکر بالا می آید و به مقام حدس برسد. شیخ در اشارات عنوان کرد که انبیا، شانی بالاتر از فکر اصطلاحی دارند. فکر اصطلاحی حرکت از مطلوب به مبادی و از مبادی به مراد است. پس نفس متصل به روح القدس بلکه خودش روح القدس است و به مقامی رسیده است که محلّ مشیت الهی قرار می گیرد و جان وی بدون تروی و تأمل و صغری و کبری چیدن به حقیقت می رسد، اما فکر اصطلاحی و عقل جزئی از بیچارگی است. آنها فوق این گونه از امورند، از حدس هم رتبه ای بالاتر دارند: «إذا شأؤوا أنْ عَلِمُوا عَلِمُوا» بعد می بینید که قوی شده و از مرحله فکر بالاتر می آید و به حدسیات می رسید، و به القآت قدسی و متوحی نایل می شوید، و جان محل جذبه می شود. ای خوش آن جذبه که ناگاه رسد نور او بر دل آگاه رسد

یک کلید و یک انتقال و جذبه و یک بیداری خوش و خواب و خلوت خوش کار کتاب ها و درس و بحث ها می کند و به آن مقام رسیدن مزه و لذت دارد. والا از باب تمثیل و تنظیر مثلاً بنده بیچاره را در نظر بگیرید چاهی است که حدود پنجاه و شصت سال مشغول کردن آنم، تا به آب برسد، هنوز به آب نرسیده، و می خواهیم که از رو نرویم و این چاه را بگوییم که آب دارد، همین طور شب و روز یک سطل از این برکه یک ظرف از آن حوض و پیمانه ای از آن جوی و همین طور به گدایی از این طرف و آن طرف، و سطل سطل و پارچ پارچ، و جام جام، و کاسه و کاسه می خواهیم آب بگیریم و در این چاه بریزیم. این جان کندن است اما آب باید از خود چاه بجوشد، وقتی خودش به آب رسید، آب می جوشد، و این مزه دارد. این شخص اکنون دارای قوه و منه شده و به زبان دیگر به اجتهاد رسیده است و سرمایه دارد لذا هر چه هم آب بکشد دیگر تمام شدنی نیست. «فاض ثم فاض». برکت این فراوان است، چنان که

جناب رسول ﷺ فرمود: «دُمْ عَلَى الطَّهَارَةِ يُوسِّعْ عَلَيْكَ رِزْقُكَ»<sup>۱</sup> این طهارت باعث رزق است. طهارت از طهارت لباس تا طهارت سر را شامل می شود، چنان که رزق اعم از رزق جسمانی است، زیرا در رزق جسمانی همه شریکند و نیازی به طهارت خاص نیست. «بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست».

اما رزقی که بسته به طهارت است و طبق مناسبت حکم و موضوع فراتر از رزق جسمانی است، انسان بما هو انسان نیازمند روزی است و طهارت درخور این روزی باید در انسان فراهم شود تا روزی خاص خود را بیابد. جناب علامه طباطبائی -رضوان الله تعالی علیه- می فرمود:

یک صبح به اخلاص بیا بر در ما      گر کام تو بر نیامد آنگه گله کن  
طهارت، کشیک نفس کشیدن، مواظبت از خویش، سخن گفتن از روی عقل چانه در اختیار عقل بودن، نشست و برخاست از روی مقام عندیت بودن ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾<sup>۲</sup> همه اینها باعث خلق و خوی ملکوتی در انسان است: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾<sup>۳</sup>. در هر صورت ادراک حقایق نوری و مثل الهی به نحوه اضافه اشراقی و به حسب صفا و کدورت و ضعف و قوت نفس است، و این ادراک نیز مراتب دارد. تشبیهی در این باره شده است: چشم ضعیف و یا چشم سالم در هوای تیره و غبار آلوده (مغبر) شبح و شکلی را از دور می بیند، اگر چشم قوی و یا هوا صاف و زلال می بود شیء به خوبی و وضوح دیده می شود و دغدغه و وسواس دامنگیر وی نمی شد، اما اکنون که این شبح را می بیند، احتمال می دهد: شاید انسان باشد و شاید حیوان و یا سنگی. چشم جان اگر سالم و قوی باشد، ولی تعلقات به امور مادی، که باعث آلودگی و تیرگی اند، موجود باشد، حقیقت و واقع به ادراک در

۱. کثر العمل، ج ۱۶، ح ۲۴۱۵۲.

۲. قمر (۵۴) آیه ۵۵.

۳. حشر (۵۹) آیه ۱۹.

نمی آید. با چشم سالم و نبود موانع و تعلقات اضافۀ اشراقی نفس به مدرکات آن سویی پیدا، و ادراک حاصل می شود. و ادراک، یعنی اتحاد نفس با معقول، چنان که معنای ادراک در همه مراحل ادراکی چنین است و لذا تمام ادراکات به قاعدۀ اتحاد عاقل به معقول حل می شود. و انسان با آن ارتقای وجودی پیدا می کند.

و تلك الذوات العقلية، یعنی به مجردات و مفارقات چگونه علم ما تعلق می گیرد و این کانت قائمه بذواتها متشخصه بأنفسها اکنون یک سؤال از مرحوم آخوند داریم تشخیص عقول چگونه است؟ انواع مادی به واسطۀ مادی تکثر و تعدد می پذیرند، و عمرو و بکر و امثال آن پدید می آیند، اما عقول چگونه تشخیص یافته بدون اینکه پای ماده در کار باشد، و کثرت عقول از چه راه است؟ لكن النفس لضعف إدراكها و کلالها في هذا العالم این ضعف و کلال از چه پدید آمده است؟ اکنون بیان علت این ضعف می کند بواسطۀ تعلقها بالجسمانيات الكثيفة، چون تدبیر بدن و پروریدن آن بر عهده نفس است، و از آن نمی تواند دست بردارد نفس باید آن را نگه دارد و به وی تعلق پیدا کند، بنابراین میسر نفس نیست تا از تدبیر آن دست برداشته و به ادراک مفارقات بپردازد، و فارغ البال برای ادراک نیست. لا تيسر لها مشاهدة تامة إياها و تعلق کامل لها. بل مشاهدة ضعيفة و ملاحظة ناقصة، کابصارنا في هواء مغبر من بعد، او کابصار انسان ضعيف الباصرة شخصاً، فيحتمل عنده أن يكون زيدا أو عمراً أو بکراً أو خالداً، أو يشك في كونه إنساناً أو شجرة أو حجراً، فكذا. مشاهدة تامة برای نفوس میسر نیست، زیرا قوت نور ذوات عقلی چشم نفوس را می زند؛ مثل این که چشم سر را نور خورشید می زند. در کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده است که مردی خدمت آن حضرت آمده و توقع زیادی دارد، و می خواهد ملکوت عالم را ببیند. آقا فرمود: چشمت را به نور شمس پر کن اگر توانستی آن گاه می توانی آنها را ببینی. همان گونه که چشم سر با نگاه به نور خورشید شکسته می شود و از بین می رود، در آن عالم نیز چنین است. بنابراین تویی که از ادراک و ابصار نور جسمانی کذایی یک کلمه عاجزی چه توقع داری که

حقیقت بی کران ملکوت را مشاهده نمایی: ﴿يُعَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾<sup>۱</sup> و ﴿عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾<sup>۲</sup>. بنابراین نفوس، تنها مشاهده‌ای ضعیف از آنجا دارند، چنان که اگر دیدن با چشم سر در هوای غبارآلوده و نیز از مسافت دور باشد دیدن ضعیف است، و در دیدن با چشم جان این دو قید را چنین می‌توان تعبیر کرد: گرد آلودگی، یعنی فاصله جسمانی با روحانی و مسافت و بعد، یعنی تفاوت دو مرتبه وجود بر اثر شدت ذوات عقلی و ضعف نفوس والا بعد زمانی بین آنها برقرار نیست، بلکه بُعد بر اثر رتبه است. مثال دیگر در دیدن شخص ضعیف البصره است. در هر دو مثال اگر بخواهند چیزی را با این اوصاف مشاهده کنند مشاهده‌ای زلال و صاف نیست، بلکه احتمال و شک در وی راه پیدا می‌کند. پس اکنون که دیدن جسمانی چنین است در دیدن روحانی به ضرب من المثال نیز چنین است. فكذا يحتمل المثال التوري و الصورة العقلية عند النفس، و بالتقياس إلى إدراكاتها، الكلية و الإبهام و العموم و الاشتراك و غيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود و هن المعقولة أعم من أن يكون ناشئاً من قصور المدرك أو من فتور الإدراك. همان گونه که در امور مادی چنین بود، در امور روحانی و صور عقلی به نزد نفس نیز چنین است. مفعول «يحتمل»، «الكلية» و امثال آن است. اما این صور عقلی تشخص وجودی دارند و یک نور قاهرند، اما کلیت و ابهام و عموم و اشتراک از برداشت نفس پیش می‌آید. نفس به هنگام ادراک این ذوات نوری و به دلیل ضعف، از آن چنین برداشت می‌کند. شیخ در آخر فصل هشتم نمط سوم اشارات در بحث نفس کلامی دارد که آخوند به آن ناظر است، اما شیخ در آن فصل از ناحیه تفسیر و تجرید پیش آمده است. فرمود: همین که اینجایی‌ها امور مادی هستند و آنها را تجرید می‌کنیم به این که ابتدا به تدریج از چشم به حس مشترک آورده و از آنجا به خیال و از آنجا معقول می‌شود. پس به تدریج صورت حسی تلطیف

۱. آل عمران (۳) آیه ۲۸.

۲. طه (۲۰) آیه ۱۱۱.

می‌شود تا غذای نفس شود به همین گونه بدن نیز غذای مادی را تلطیف می‌کند، تا غذای بدن شود؛ مثلاً نان و پنیر غذای بالقوه‌اند و غذای بالفعل نیستند، تا غذای بالفعل، و جزء بدن شوند باید مدارجی را طی نمایند و تصفیه گردند: ابتدا با آب دهن و بخار آن و نیز آسیای دهان آن را خورد کرده و آن را اندکی پخته و تحویل دستگاه گوارش می‌دهد. دیگ معده اسیدهایش را بر وی می‌پاشد و آن را حل و هضم و عصاره و به دستگاه بعدی تحویل می‌دهد. پس این غذای عصاره‌ای شده و بدون تفاله، که تفاله آن از کانال دیگر هدایت به بیرون می‌شود به کبد تحویل داده می‌شود و بعد از تصفیه دیگر به قلب داده می‌شود و قلب آن را به تمام تار و پود بدن، حتی به مردمک چشم و عروق موئی و شعری می‌رساند و در نهایت با حفظ ریخت و شکل، وحدت صنع آن حفظ می‌شود. و اگر غذا اندکی کم و یا زیاد به مردمک چشم برسد، به چشم آسیب می‌رسد. پس نفس نیز صور خارج مادی را تجرید می‌کند و به حس مشترک و به خیال و واهمه می‌رساند و غذای نفس ناطقه می‌شود. این درباره تقشیر و تجرید بود. شیخ می‌فرماید: اما موجوداتی که نیازی به تجرید ندارند، و مجردند، و به تعبیر امیرالمؤمنین (ع): «صور عاریة عن المواد خالية عن القوة والاستعداد» هستند، این چنین صور و موجودات عقلی نیازی به تجرید ندارند؛ صوری که ماده و قوه و استعداد مربوط به عالم ماده ندارند، صوری عاری از امور مادی هستند در فهم آنها تکلف و زحمتی نیست و تجرید نمی‌خواهند. پس عدم ادراک آنها به خاطر آنها نیست، بلکه به خاطر ضعف وجودی ماست. آنها نیازی به تجرید ندارند. ما نمی‌توانیم و قوت و قدرت ادراک آنها را نداریم. بنابراین با قوت و تصفیه خاطر و تجرید فکر و اعتلای وجودی به آنها می‌رسیم، پس ما ضعیف بوده و آنها قوی هستند. و سخن آخوند در «أعم من ان یكون ناشئاً من قصور المدرك» ناظر به کلمات شیخ در همان فصل مزبور است. چون نفس مجرد است در هر صورت معانی مجرد را درک می‌کند، چنان که جناب حاجی (ع) فرمود:

## و سرّاً عسرفيّة الأعمّ      سنخيّة لذاتك الأتمّ<sup>۱</sup>

پس بی‌رنگی و وسعت و تجرد به دلیل سنخیت یافتن با مجردات باعث ادراک آنهاست و زود به آنها می‌رسد پس هر چه اعمّ است نفس آن را به خوبی می‌یابد و وقتی فشرده و جمع و متراکم و تاریک می‌شود جزئی و کم می‌شود و از وی کاسته و محدود می‌شود، وقتی نفس بخواهد او را بگیرد، به زحمت می‌افتد؛ مثل نور ماه که دریاها و دریاچه‌ها را می‌گیرد و در آنها مد به وجود می‌آورد اما آب چاله و مرداب را، که کوچکند، نمی‌گیرد. نفس ناطقه نیز کلیات را، که موجوداتی با وسعتی فراوانند، می‌گیرد، چون با آنها سنخیت دارد، اما عده‌ای از موجودات محدود و مضیقند، پس ادراک آنها بر نفس مشکل می‌شود؛ مثلاً فهمیدن هیولا و زمان و اضافه، که انزل مراتب وجود است، بر وی مشکل است، ولی اگر آنها از مادیات بالاتر آمده و وجود سعی پیدا کنند نفس آنها را به خوبی ادراک می‌کند، تا به جایی می‌رسد که وسعتی بی‌اندازه پیدا می‌کنند. بنابراین از ناحیه خود آن موجودات وسیع و دارای کلی سعی وجودی، مانعی در ادراک نیست، اما نفس ضعیف است لذا آنها را نمی‌تواند بفهمد. فَإِنَّ ضَعْفَ الإدراك و قِلَّةَ النّیل كما یكون تارةً من جانب المدرك بأنْ تكون قوّته الدّراکة فی نفسها ضعیفة كعقول الأطفال، أو معوّقة عن الإدراك التّامّ لمانع الخارجی كالنفوس المدبّرة للأبدان المتعلّقة بعالم الظّلمات فكذلك قد یكون أيضاً من جانب المدرك، و ذلك یكون من جهتين: پس قوای ادراکی ضعیف، مثل عقول اطفال و یا عقولی که عایق و حاجب دارند و از ادراک تامّ محجوب هستند. این حجاب، مانع تدبیر این نفوس مرابدان راست. و تا در این نشأه‌ایم این حجاب برداشتنی نیست. حجاب تعلق به بدن حجابی سنگین است. برخی از اشارات از آیات قرآنی درباره حضرت مریم علیها السلام دلالت دارد که تا هنگامی که فرزند نداشت وقتی به محراب وارد می‌شد غذایش حاضر بود، اما اکنون که دارای حضرت عیسی علیه السلام شده باید درخت را بتکاند تا غذا بر وی فرود آید: ﴿وَهُزّیْ إِلَیْكَ

يَجْذِعُ النَّفْلَةَ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا<sup>۱</sup>. حالا که نفس به فرزند توجه دارد، باید دست دراز کند و شاخه را بجنباند، به همین اندازه تعلقات چنین همت را می شکند. پس چه می پنداری درباره تعلقاتی که به کلی افرادی را به مثل کرم پیله می نماید که شب و روز مادیات را در اطراف خود می تنند، و بیچاره نفس ناطقه را از حریم قدس ملکوت باز می دارند؛ علاوه بر این نفس به ناچار تا در این نشأه جای دارد دارای تعلقاتی است و اقل مراتب آن تعلق به بدن است، پس آنها نیز حاجب و مانعند و این مطلب واقعی است که مردم حرف شنیده و کار کشته در نظم و نثر خود آورده اند:

«ای خوش آن روز کزین منزل ویران بروم.»

این حرف گزافه نیست، بلکه واقعیت این است که بدن حاجب است و لذا ادراکات زلال عالم قدس ربوبی و روح و ریحان و جنت نعیم لذات انسانی و بهشت جنت ذات برای او حدی مجرد از تعلقات ممکن است. آنها می توانند بگویند: «لو كشف الغطاء لما ازددت يقينا» والا برای آحاد رعیت و اکثری مردم کار آسانی نیست. «فكذلك»، یعنی همان طور که درباره مدرک چنین است، درباره مدرک نیز چنین است. فكذلك قد يكون من جانب المدرك و ذلك يكون من جهتين: إِمَّا من جهة قصوره و نقصه و خفاء في نفسه. جهت اول در این که مدرک مانع از ادراک دارد اینکه مدرک ضعیف است. جناب خواجه مثال شیرینی زده است: پهلوانی اگر بخواهد پر کاهی را پرتاب کند به واسطه مانع بودن هوا و عدم خرق هوا توسط پر کاه، حرکت پر کاه و پرتاب آن ممکن نیست لذا آن را نمی تواند پرتاب کند. و إِمَّا من جهة كماله و جلاله و غاية ظهوره و جلالة جهت دوم در جهت مدرک این است که این پهلوان نمی تواند خرسنگی را نیز پرتاب کند، این ضعف از سنگینی و بزرگی سنگ است، لذا درباره نفس نیز چنین است اگر بخواهد امور ضعیف مثل هیولی و زمان را ادراک کند از ادراک آن ناتوان است، زیرا اینها موجودات ضعیفی هستند و به مثل پَر کاهند. فالأول

كما في الأمور الضعيفة، كالزمان و العدد و الهيرلي و نظائرها، فلامحالة يكون تعلّقها ضعيفاً لاتّحاد العقل و المعقول بحسب الحقيقة، چون آنها ضعیفند. سنخیت آنها نیز با نفس بسیار دور است. والثاني كما في الأشياء التي رفيعة السّنك و بعيدة الدرك، فلا تحتملها النفس لغاية قوّتها و ضعف النفس، كالعقول الفقالة. دومین مورد موردی است که مدرک قوی است و از شدت وجود آن نفس عاجز از ادراک وی می باشد، و چون آنها رتبه بالایی در وجود دارند و وجود دارای آنها سعة وجودی دارد، مدرک قدرت بر حمل آنها را ندارد، پس هر کس نمی تواند آنها را به دوش بکشد.

پر دلی باید که بار غم کشد      رخس می باید تن رستم کشد  
بار توحید هر کسی نکشد      طعم توحید هر خسی نچشد

خیلی آدم دلیر و توانا می خواهد، تا به ادراک آنها نایل شود و آنها را تحمل کند. و ربّما يغلب فرط جماله و جلاله على القوّة المدركة و يجعلها مقهورة مبهورة من شدّة... العقل لواجب الوجود جلّ کبریاؤه. مثل چشم ما که نمی تواند به خورشید نگاه کند، بنابراین تا ورزش نکرده و استاد و مربی نداشته باشد، و خود رو بخواهد برود ممکن نیست.

غازیان طفل خویش را پیوست      تیغ چوبین از آن دهند به دست  
تا چو آن طفل مرد کار شود      تیغ چوبین ذوالفقار شود

در ابتدا بچه ها را در جنگ های مصنوعی درگیر می کنند و با تیغ چوبین نبرد می دهند تا چو طفل مرد کار شود تیغ چوبی بین آنها ذوالفقار شود. پس ابتدا آنها را به چنگ ابطال و سلحشوران نمی فرستند.

خلاصة بیانات گذشته\*: مدرکات نفس به جهت قوت و ضعف بر دو قسمند:  
۱. مدرکاتی که نفس بر آنها مسلط است و می تواند به وزان آنها انشاء کند، تصویر صور حسی و خیالی بر عهده نفس است، زیرا آنها دون نفسند، و این امور از عهده وی

بر آمده و انشاء و ایجاد آنها می نماید، نفس به وسیله معدّات با محسوسات ارتباط پیدا کرده، و به وزان آنها انشاء می کند.

۲. قسم دیگر از مدرک و معقول، قائم به ذات بوده و جوهر خارجی است که در سلسله طولی قبل از محسوسات بوده و محسوسات و تخیلات اظلال و آیات و مظاهر آنها بوده و قیام ذاتی به آنها دارند، این دسته مفارقات عقلی اند، و نفس در ادراک آنها نیازی به تجرید ندارد، و نمی تواند آنها را انشاء کند. پس نفس بر آنها نوعی ارتباط و تعلق پیدا می کند و از این معنا به اضافه اشراقی تعبیر شد. و در تشبیه معقول به محسوس فرمود: مثل اینکه ما در نشاء شهادت برای دیدن، به هوای صاف و چشم سالم نیازمندیم و اگر هوا صاف نباشد و کدر و غبارآلود باشد و یا چشم ناسالم باشد دیدن مختل می شود و به مقدار تیرگی و حجاب وضع دیدن مختل می شود و شیء خود را زلال نشان نمی دهد. همین معنا اگر بالا برود و به دیدن مافوق طبیعت و عالم عقول و مفارقات برسیم چنین تعبیر می شود که هر چه نفس مسانخ با آنها باشد رؤیت وی بیشتر می شود و قوی تر و شریف تر آنها را می بیند. در این کتاب فراوان این مطلب عنوان می شود و به شعب گوناگون نیز آنها، خود را نشان می دهند که نفس به مادون نفس، سمت انشاء و ایجاد دارد و به بالاتر از خود سمت اضافه اشراقی دارد.

والحاصل أنّ النفس عند إدراكها... كما هو عند جمهور الحكماء. نفس معقولات کلی را که سعه وجودی دارند، می بیند و آن گاه کلی به معنای منطقی را از آن استنباط می کند و می گوید این حقیقتی است که ممکن است به کسی تعلق داشته باشد، چنان که نفس ما به بدن و قوا تعلق دارد. در روایت امیرالمؤمنین در غرر و در آمدی که قبل از سید رضی به صد سال، جمع آوری شد فرمود: صور عاریة [خ ل عالیة] عن المواد تعبیر «عاریة» خیلی زیبا تر از مجرد است، زیرا در اطلاق کلمه مجرد بر آنها تجرید کننده و مجرد و فاعل نیز به ذهن می آید، ولی در تعبیر از آنها به «عاریة» چنین نیست، بلکه ذاتاً

عاری و برهنه و خالی از ماده‌اند، بلکه از قوه و استعداد فراترند. اما بر مبنای حکما، کلیات به تجرید و انتزاع ذهن از ماده به ذهن می‌آیند. بل انتقال لها من المحسوس إلى المتخیل ثم إلى عالم المعقول، و ارتحال من الدنيا إلى الآخرة ثم إلى ماورائهما و سفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثم إلى عالم العقول. با «بل» از مبنای مشاء که انتزاع کلیات از صور مادی است اضراب می‌کند و می‌گوید: نفس از محسوس به متخیل و به عالم معقول ارتقا و انتقال پیدا می‌کند. توضیح این که، اصلی سنگین و اصین داریم مبنی بر این که مطلقا، خواه در معانی و خواه در صور، خواه در لفظ و خواه در معانی، خواه در جسم و خواه در روح، خواه در امور مادی و خواه در امور غیرمادی، چه به صورت نزولی و چه صعودی، طفره محال است در اشارات طفره را چنین توضیح داده بود: هر متحرک در پیمودن مسافت «الف» تا «ب» باید از همه نقاط آن عبور کند تا به نقطه باء برسد؛ بدون گذر از همه مسافت آن هرگز به باء نمی‌رسد. با انداختن قطعه‌ای از مسافت و عبور نکردن و رها کردن آن ممکن نیست متحرک و سایر از نقطه الف به باء برسد. البته ممکن است متحرک سریع حرکت کند اما بدون سیر از این قطعه ممکن نیست. عده‌ای از متکلمین در باب جواهر و اعراض قائل به طفره شدند. جستن کردن به معنای طفره است، در حالی که جستن حرکت سریع است، نه این که متحرک مسافت را نپیموده باشد. در امور صوری مثل درخت شدن و جوانه زدن هسته و ریشه دواندن و ساقه داشتن گیاه ضروری است تا کم کم به بار بنشیند. ممکن نیست درخت مرحله‌ای را سیر نکرده به بالاتر بیاید. اکنون که نطفه است باید علقه شود و بعد از آن مضغه شود و قبل از مضغه شدن ممکن نیست، عظام شود تا روح در او دمیده شود، بعد مراحل در پیش دارد. بنابراین بدون گذر از مرحله‌ای به مرحله بالاتر امکان ندارد. پس گذر نکردن از برخی مراحل طفره است. این معنا در کتاب‌های درسی مثل منظومه چنین تعبیر شده که شیء تا استیفای جمیع مراتب ماقبل را نکرده باشد ممکن نیست به مرحله بعدی گام بگذارد؛ باید تمام مراحل ماقبل استیفا شود تا به مرحله

بعدی برسد. استیفای شیء، یعنی اخذ به تمام آن شیء. در امور معنوی هم چنین است تا شیء از مرحله خیالی عبور نکرده ممکن نیست از مرحله حسی به مرحله عقلی جستن کند. لذا در سیر صعودی از طبیعت و محسوسات به سوی عقول حتماً باید از عالم مثال گذشت و به عالم عقول گذر کرد. خیال ما مظهري از عالم مثال منفصل است بنابراین ارتقای به عالم عقول بدون عبور از معبر عالم مثال راه ندارد. اگرچه عده‌ای از سایرین از مراحل به سرعت عبور می‌کنند، اما عبور بدون گذر از معبر عالم مثال ممکن نیست. در ادراک‌های خود ما نیز چنین مراحل وجود دارد: صور محسوس، متخیل می‌شود و از آن عالم به مرحله عالم عقول بالا می‌رود؛ از این محسوسات عالم شهادت و اجرام سفر می‌کند و با عالم مثال انس می‌گیرد و در ابتدای امر، خواب‌های خوش و صوری از عالم مثال می‌بیند. آنها را در صقع ذات خود مشاهده می‌کند. قوه خیال در ما آرام آرام صورت‌گیری و با عالم مثال مطلقه و مفارقات مطلقه انس می‌یابد. پس بدون گذر از عالم مثال به عالم عقول رسیدن طفره است، پس آن کس که به عالم عقول می‌رسد، عالم مثال را، با اضافه، داراست. دنیا عالم محسوسات است، عالم آخرت عالم مثال است و ماورای آنها عالم عقول است، و همان گونه که می‌دانیم به وزان عوالم سه گانه و تثلیث آنها از محسوسات و برزخ و عالم عقول عوالم ادراکات موجود است که آنها نیز محسوسات متخیلات و معقولات است، و این عوالم از همدیگر حکایت می‌کنند و موازی یکدیگرند. پس عالم، بدن و صورت ظاهری دارد، به این عالم، شهادت مطلقه می‌گویند. عالم شهادت مطلقه شاهد و محسوس است، و از آن صورت به باطن و به عالم مثال منفصل رفته، خیال منفصل برزخ و دارای احکام طرفین است. خیال منفصل و برزخ نه این است و نه آن، و هم این است و هم آن. مثل عالم شهادت مطلقه مادی، مادی نیست، و مثل عقول مجرد محض نیز نیست. وی مجرد ناقص بوده و عقل مجرد تام. به مجرد خیالی مجرد برزخی می‌گویند. عالم مثال منفصل مربوط به نظام کیانی عالم و متصل و مربوط به عالم شهادت مطلقه است.

و في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ قَلِيلًا تَذْكُرُونَ﴾<sup>۱</sup> إشارة إلى هذا المعنى در ضمن تفسیر این آیه کریمه به صافی و نور الثقلین و برهان و تفسیر الدر المنتور نگاه کنید. حضرت سید الساجدین فرمود: در شگفتم از کسانی که این نشأ را می بینند و آخرت را انکار دارند. در لفظ «تذکرون» دقت کافی نمایید. آقای سید محسن حسن الهی - رضوان الله علیه - برادر جناب علامه طباطبائی این حدیث شریف «النَّاسُ مَعَادُنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ»<sup>۲</sup> را چنین معنا کرد. یک بُعد از این حدیث شریف این است که کوه وجود خود را بشکافید و تشریح کنید و به سرّ خویش فرو روید و تار و پود خویش را سان دهید و ببینید ظاهر و باطن و عوالم خویش را، که چه عظمت دارند و چه گوهرهایی در این معادن خوابیده است «از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی». این نشأ اولی است که اولین بار با وی برخورد کردی و در دامن او بزرگ شدی و با وحدت صنع بالا آمدی البته اگر تا قیامت از آن حرف بزنیم کم گفتیم و دلی می خواهد که اقیانوس و بحر عظیم الهی بوده باشد، مثل حضرت وصی علیه السلام تا انسان را معرفی کند. از ما چه کاری ساخته است! خداوند درجات جناب استاد الهی قمشهای را متعالی بفرماید! راجع به نهج البلاغه می فرمود: ان شاء الله به بهشت برویم و در بهشت نهج البلاغه را در خدمت آقا امیرالمؤمنین علیه السلام بخوانیم و ببینیم چه فرموده است. این گونه که لغت نگاه کنیم و کتاب بخوانیم چگونه به او می رسیم. شخصیتی که خود فرمود: «يَنْحَذِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَ لَا يَرْقِي إِلَيَّ الطَّيْرُ»<sup>۳</sup> مثل سیل مفعمی از قله کوهی سرازیر شد، چه کسی می تواند در پیشگاه این سیل مقاومت پیشه کند، پس ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ قَلِيلًا تَذْكُرُونَ﴾. چرا وقتی اینجا را می بینید عقل خویش را به کار نمی اندازید و کتاب وجود خویش را فهمیده ورق نمی زنید، و کلمات وجودی

۱. واقعه (۵۶) آیه ۶۲.

۲. بحار، ج ۶۱، ص ۶۵.

۳. خ ۳ (شفقیه).

خویش را درست نمی خوانید تا متذکر شوید و متنبه گردید و یادآوری نمایید، و به گمشده خویش برسید. این حدیث از غرر احادیث است.

فإن معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور الدنيا، لأنها من جنس المضاف و أحد المتضائفین يُعرف بالآخر. اسم «إن»، «معرفة» و خبر أن «في معرفة» است. هر رقیقت حکایت از حقیقت خویش می کند؛ حقیقت رقیقت را داراست مع الإضافة رقیقت ظل و مرتبه نازله. و به اصطلاح فنی رقیقت، یعنی پایینی و ظل و حقیقت، یعنی اصل و متن. پس رقیقت شرح است. برخی «فی» را «مع» گرفته است؛ یعنی با اینکه آخرت دور از اینجا نیست و عجین با اینجایی هاست.

«لأنها»، یعنی «معرفة» آن دوازده جنس مضاف است. اکنون عذرخواهی می کند که گرچه بحث وجود ذهنی بود و مباحث آن مورد نظر ماست، اما وقتی مناسبت پیش آمد عنان قلم از کف به در رفت و چو مرغی که چمن بیند به خروش درآمد:

مرا مگوی که خاموش باش و دم درکش به مرغ نتوان گفت در چمن خاموش  
و کائنات قد کدنا أن نخرج من أسلوب العبادة فلنعد إلى ما كنا فيه. آری توجه به ملکوت غفلت از ناسوت آورده، و قسم به جان خودم اشتغال به مباحثات رسمی برای عارف بالله به طریق قسر است. و بیرون رفتن از نشاء صوری استبعادی ندارد، بلکه استبعاد آن است که چگونه از عالم معنی دوباره به عالم صورت بازگشت و صدرالمتألهین را چنین سزااست که وقتی به اقلیم نعیم نظر کند در آن علی الدوام مقیم نشود و با آن معانقه کند و ملتزم وی شود و آن را وصف، و یاد، و از آن سخن گوید و بر جای قرار نگیرد و جنبش آغازد و به نغمه های آسمانی و جذبه های ربوبی طرب کند آری:

دل که دلبر دید کی مانند ترش	بلبلی گل دید کی مانند خمش
یار چون با یار خوش بنشسته شد	صدهزاران لوح سر دانسته شد <sup>۱</sup>

۱. الاسفار الاربعه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۱، ص ۴۸۷ (تعلیقه).

اکنون اصل دیگری پیاده می‌کند. مرحوم ملاصدرا در این بازگشت سوغاتی خوبی برای ما آورد. کم کم وقتی مباحث علم زیر و رو می‌شود علم از مقولات بیرون آمده و فوق مقوله، و به عبارت ایشان «نحو من الوجود» می‌شود. وجود فوق مقوله است. تاکنون بیان کردیم که، وقتی ما چیزی را ادراک و تعقل می‌نماییم مدرک ما با ما متحد می‌شود و اتحاد وجودی به حکم اتحاد عالم و معلوم و عقل و عاقل و معقول حاصل می‌شود. آنها عین نفس و ذات وی می‌شوند. و قبلاً بیان شد: «النفس و ما فوقها إنیات محضه»؛ یعنی احکام ماهیات مغلوب است و نمود چندانی ندارد، و سلطان و سطوت وجود باعث قهر ماهیات است، پس علم به فوق مقوله باز می‌گردد.

فتقول: العلم لما كان... بشيء من صفات الوجود من العلیة و المعلولیة و التقدّم و التأخر و غيرها، كما مرّ بیانه. قبلاً بیان شد که نفس ناطقه صور خیالی را انشاء می‌کند، و این صور خیالی منشآت وی بوده و عند النفس هستند و به نزد وی حاضرند و نفس به وجود خود این صور به آنها عالم است، نه به وجود دیگری، همان گونه که کلمات وجودی تکوینی به نزد حق سبحانه موجودند. «عنده»، یعنی خیالاتی که فعل نفسند و برای وی حاصلند. «له» ملکیت حقیقی بوده و همانند «الدار لزید» و «الجلّ للفرس» نیست، بلکه از قبیل «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»<sup>۱</sup> است. در «الجلّ للفرس» و «الدار لزید» لام اعتباری است. پس اولین مطلب نحوه حضور معلومات به نزد عقل و نیز فوق مقوله بودن علم است. و مطلب دوم «وکل وجود جوهر...» است. ماهیت به نزد عرفا اعیان ثابت است که صور علمی به نزد حق تعالی را اعیان ثابت گویند.

مطلبی که باید درباره آن تأمل شود این که، «ماهیت چیزی نیست» از این جمله اهل ظاهر برداشتی دارند، و آن این که چون اصالت وجودی هستیم ماهیت حدود وجودات است و حدود چیزی نیستند، در حالی که ماهیت اگر حدود اشیاء و از صور علمی اشیاء باشد، حد به معنای جنس و فصل است، چنان که در کاوش علمی عمیقاً

ماهيات را شناخته باشیم، و يا ماهيات رسومند، در هر صورت چگونه ماهيات چيزی نباشند. معنای آن جمله اين است که، ماهيت در خارج در هيچ موطن بدون وجود خود را نشان نمی دهد، اگر می گوييم ماهيت چيزی نيست در مقابل کسانی است که ماهيات را متأصل در تحقق و تقرر می دانند و موجود بودن آنها را مثل لابن و قاهر می شمارند، در حالی که ما بيان نموديم که ماهيات مشار کثرتند و وجه ارتباط بين اشیاء وجودات هستند. بنابراین صور علمی اشیاء و يا ماهيات در صقع ربوبی بوده و به وجود احدي موجودند و البته اين ماهيات متکثر باعث تکثر در ذات نمی شوند، و به وجود جمعی قرآنی احدي در مکمن ذات متحقق و مقررند. پس صور موجودات به اصطلاح عارف اعيان ثابته است و به اصطلاح حکيم، ماهيات می باشد. پس اين جمله که، «ماهيات موجود نيستند»؛ يعنی ماهيات موجودات بالاصالة نيستند و اين جمله در مقابل قائلان به اصالت ماهيات است. به اين که حدود موجودات صورت علمی اشیاء است. و در بحث منطق مشارکت حد و برهان مورد کلام قرار گرفته است؛ جنس و فصل قريب تار و پود هر شیء را نشان می دهند و همين حد بيانگر مقدار موجود کذایی است، و بيان واقعيت اين وجود متشخص، به اين حد می کند. و مراد از اعيان ثابته، ثابته در مقابل خارجيه است، نه اين که ماهيات نه موجود و نه معدوم باشند و بين وجود در عدم واسطه ای باشد، بلکه ثابته، يعنی موجودی که وجود دارد، ولی در خارج نيست و در موطن علم است و بعد در خارج پياده خواهند شد. بنابراین اگر ماهيات تحقق ندارند، نه اين که چيزی نيستند، پس اگر گفته شود که ماهيات اصیل نيست؛ يعنی با قطع نظر از وجود، تأثیر و تأثر خارجي ندارند.

فكما أنَّ الموجود في نفسه من المحسوسات و المعقولات، إنما هي وجودات مادية أو مجردة و لها ماهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض. اکنون تنظيم نموده و انسان خارج مادی و خیالی و عقلی و نیز سایر موجودات را مثل می زند، و می گوید همان گونه که یک شیء سه مرحله از وجود دارد، عقول به اذن الله، مدبر است و گردانندگان

و جواهر و رب النوع هستند، و ماهیاتشان با آنها متحد است و در واقع وجودی بالعرض دارند. پس موجودات رابطی نیز چنین هستند. لذا فرمود: فكذا الموجود الرابطي أي المعلوم للقوى الإدراكية و المشهود لها و الحاضر لديها إنما هي الوجودات الحسية أو العقلية. و مراد از «المشهود لها» معقولات است و مراد از «والحاضر لديها» عبارت دیگری از خیالات است. مراد از «الوجودات الحسية» شامل دو قسم از حسیات ظاهری و باطنی می شود: ۱. محسوسات ظاهری، ۲. متخیلات محسوسات باطنی است. بنابراین تثلیث ادراکات در اینجا نیز مراعات شده است. «أما الحسيات» در حسی ها نفس بر آنها تسلط دارد، و تصویر و تکوین و انشاء و ایجاد صور حسی می کند. جناب آخوند تعبیر دیگری در اینجا آورده و آن کلمه «استثناف» به جای تصور و تکوین است و مراد تجدید و موجود دیگر آفریدن است. شجر موجود در خارج به واسطه نفس در ذهن تجدید آفرین شده و بار دیگر انشاء و ایجاد می شود. پس استیناف عبارت دیگری از ایجاد است.

أما الحسيات فباستثناف وجودها عن النفس الإنسانية و مثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها. در قسمت فوق «عنده» فرمود اکنون «لديها» می فرماید. در نمط سوم فصل هفتم اشارات در متن چنین گفته شد: إدراك الشيء هو أن تكون حقيقة متمثلة عند المدرک.

پس تمثّل شیء، یعنی مثل شیء منتصباً به نزد نفس ناطقه قرار می گیرد. خلاصه ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾<sup>۱</sup> مثال شیء به طور متسوی به نزد نفس قرار گیرد و می توان به جای آنها مثلی، تمثّل، بر مدرک عند النفس اطلاق کرد. و مراد از «غير هذا العالم» غیر این عالم شهادت مطلقه می باشد که همان نفس ناطقه است پس تمثّل در عالم نفس ناطقه است. و مراد از «بواسطة مظهر لها»، یعنی نفس به واسطه ابزار شکار خود، خارج را در می یابد؛ مثل لامسه، که با دست گذاشتن روی سنگ برودت آن را

می فهمد، این برودت برای وی مثل پیدا کرد و حاضر شد و لذا می گوید: دستم سرد شد؛ و معنای برودت را ادراک کرد، پس این معنا مرآت وی برای فهمیدن طبیعت و کیفیت سنگ می شود، پس خود سنگ معلوم بالعرض است. امام رضا علیه السلام فرمود: «لَقَدْ عَلِمَ أُولُو الْأَلْبَابِ أَنَّ مَا هَاهُنَا لَا يُعْلَمُ إِلَّا بِمَا هَاهُنَا»<sup>۱</sup> پس از روزنه اینجا می توان آنجا را فهمید و خودمان راه به همه اشیاء هستیم، و هیچ راهی نزدیک تر از خویش به حقایق نداریم. پس هم نمونه هایی از عالم شهادت مطلقه و هم از غیب در خود داریم.

مرا به هیچ کتابی مکن حواله دگر      که من حقیقت خود را کتاب می بینم  
لذا انسان به جایی می رسد که، «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنای کرد».

و سرانجام می یابد که آنچه را خوانده بود شرح حال خود وی بود و وجود خویش را فهمیده ورق زد. پس هر چه را که از خارج می فهمیم و می یابیم و ادراک می کنیم راهی از اینجا به آنها داریم و به سبب این سرمایه و روزان با خارج ارتباط پیدا می کنیم، لذا فرمود: بواسطة مظهرها كالجليدية والبراة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه. «یک وقت از راه جلیدیة چشم و گاه از مرآت و آینه و گاه از خیال آنها را ادراک می کند، ولی این به معنای حلول که مبنای مشاء است، نیست، بلکه ارتباط به وسیله این قواست و با آنها نفس موفق به انشای صور و ایجاد آنها می شود، ولی نسبت به مقولات اضافه اشراقی دارد.

علم نفس به اشیاء بر دو قسم است\*:<sup>۱</sup> قسمی که نفس بر آنها مسيطر و قاهر بود، و نفس فاعل آنهاست. این قسم عبارت از محسوسات و متخیلات بودند. ۲. قسم دوم عبارت از معقولاتند که نفس با اتصال و اضافه اشراقی به آنها عالم می شود. در قسم اول تعبیر موافات (یعنی برخورد) نفس با اشیاء را به میان آورد. چشم و لامسه و شامه با برخورد با محسوسات معدن نفس هستند در اینکه نفس به وزان اشیای خارجی صور

۱. بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۳۱۶ به نقل از: احتجاج (با اندک تغییر).

آنها را انشاء کند. اما به معقولاتی که در دسته دوم جای دارند نفس نسبت سیطره ندارد، و نمی تواند آنها را انشاء کند، بلکه لفظ اضافه اشراقی بر چگونگی ارتباط و مظهریت نفس گذاشته شده است. و در این عبارت لفظ اضافه اشراقی را به اتصال بدل کرد، تعبیر به اتصال از مشاء است. و البته به مبنای مرحوم آخوند از اتصال فراتر رفته و از آن به اتحاد می رسیم، و حالا کلمه اتحاد نیز مبین این معنا نیست، لذا لفظ اتحاد را نیز کنار گذاشته، و به جای آن لفظ فنا را آوردند. و البته اینها تناقض گویی نیست، بلکه تکامل و پختگی است، و البته سیر به طور خروجی است.

و أمّا العليّات فبارتقاء النفس إليها و اتّصالها بها من غير حلولها في النفس. سخن از حلول را که عده ای از مشاء گفتند صحیح نیست، چنان که سخن از اتصال را نیز به زودی از دست ایشان خواهیم گرفت، و خواهیم گفت که حرف، بالاتر از اینهاست. این اشکال که، «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» قاعده ای فراگیر است، بنابراین عقول تشخص دارند، زیرا موجودات، خواه مجرد و خواه مادی تا تشخص نیابند موجود نمی گردند، پس تشخص و جزئیت باعث عدم انطباق بر کثیرین است. اما ماهیات و مفهوم عام در وعای ذهن انسان نیستند قابل انطباق بر کثیرین هستند و مرآت آنها قرار می گیرند، پس کلی به این معنا با کلی به معنای سعی و توسعه وجود تفاوت دارد.

در پاسخ از این سؤال می فرماید: با اینکه موجودات عقلی تشخص دارند، ولی چون وسعت وجودی دارند و با این که به معنای فوق قابل حمل بر کثیرین نیستند، ولی از همین سعه وجود، که تعلق به همه افراد خود دارند، معنایی استنباط می کند و با برداشت این معنا آن را بر کثیرین انطباق می دهد، نه این که خود شخص کلی سعی منطبق بر کثیرین باشد، زیرا این شخص به واسطه ارتقا به آن عقل، عین وجود وی شده است. و تلك العليّات في ذاتها شخصيّة، و باعتبار ماهياتها كليّة صادقة على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعيّة. پس تشخص برای موجودات عقلی و موجودات شخصی است، و حتی معقولات در وعای ذهن به این لحاظ در صقع نفس مقررند.

وجود خارجی و تشخیص دارند و لذا از این لحاظ قابل حمل بر کثیرین نیستند، ولی اگر به لحاظ مرآت بودن به این موجودات ذهنی بنگرید، آن را قابل انطباق بر کثیرین می یابید.

و حصول الماهیات و المفهومات العقلیة... بآنها فی ذاتها جواهر أو أعراض. ماهیات و مفاهیم عقلی به تبع انحای وجودات حصول تبعی پیدا می کنند و هر کجا ماهیت، ماهیت است به تبع انحای وجودات تحقق می یابد. وجودات انحای گوناگون دارد، اما ماهیت تغییر نمی کند، لذا در یک جا ماهیت جوهری است و می سوزاند و در موطنی چنین خاصیت را ندارد. پس این خواص از وجودات است و ماهیت یکی است. لذا فردی از وجود و مصداقی از این ماهیت رب النوع می باشد و مصداقی صنم و آیت آن است از این رو حصول ماهیات و مفاهیم عقلی حصولی تبعی و عکسی است، همانند وقوع مثال ها و تصاویر یک شخص در اشیای صیقلی؛ مثلاً چند آینه که برخی کوچک و برخی بزرگ تر برخی بلند و برخی کوتاهند، و هر کدام با دیگری از نظر جنس تفاوت دارند، همه این آینه ها همین یک شخص را نشان می دهند. پس همه یک حقیقت هستند، ولی انحای وجودات این شخص تفاوت دارد. این تنظیری درباره مواد و مطلوب ما در این باب است. بنابراین وقتی این اشباح و تصاویر را می بینیم ذهن آنها را به صورت استقلالی نگاه نمی کند، و چگونگی قیام این تصاویر به مرآت را نگاه نمی کند، و درباره این که آنها در مرآتند و یا بیرون از مرآت، کیفند و یا جوهر، نمی اندیشد، همین اندازه که آنها را یک شخص می بیند به همین اندازه به آنها نظر دارد، بنابراین حکم به جوهر و عرض بودن آنها نمی کند. و اگر صورت را به لحاظ قیام آن به مرآت نظر بیفکند گونه ای دیگر از بحث پیش می آید، در حالی که الآن به صورت این شجر و مثال آن نظر دارد، و به وجود ذهنی و حکایت از خارج توجه دارد. پس نظر ما، عنوان حکایت و مثال خارج بودن است. البته اگر «ما به نظر» را کنار بگذاریم و درباره خود صورت قائم به آینه و یا ذهن بحث کنیم و بحث را «ما فیه

ينظره نماییم آن گاه می‌گوییم: آیا این صورت در ذهن کیف است و یا جوهر؟ و نحوه تقرر آن چگونه است؟ آیا اتحاد وجودی است و یا حَال و محل؟ پس اگر تنها تصویر شیء خارجی و عنوان مرآت، که وجود ذهنی است، نظر شود عنوان محاکات و آینه‌ای ذهن مورد نظر است. عده‌ای که وجود ذهنی را منکر شدند، و علم را از مقوله اضافه شخص به خارج دانستند برای فرار از اشکالات چنین کردند، در حالی که قبلاً بیان شد: چگونه علم به خویش دارند و علم به معدومات چگونه است.

فكما أن ما يتخيل من صورة الإنسان في المرأة ليس إنساناً موجوداً بالحققة، بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق بتحقيقه بالعرض، خيال<sup>۱</sup> به چند معنا آمده است: به صورت منعکس شده در آب و مرآت، خيال می‌گویند؛ آنچه در ذهن آمده نیز خيال است، شبح شیء در ذهن نمودار آن است. پس همان گونه که صورت در آینه، انسان است البته انسان حقیقی نیست، بلکه وجود شبحی انسان است. شبح به اصطلاح لغت، موجودات بی‌جان و روحند. روح اگر بدن نداشته باشد به آن روح می‌گویند و ابدان بدون ارواح اشباحند. اگر روح به بدن تعلق گیرد، به آن بدن گویند و آن مرتبه نازل نفس است. بنابراین وجود شبحی انسان وجودی بالعرض دارد که با تحقق وی متحقق بالعرض می‌شود.

فكذلك ما يقع... يكون فرداً له. لازم نیست اینکه در آینه است فردی از انسان باشد و آنچه در آب است نیز فردی از انسان باشد. پس شبح فرد انسان نیست. تا اینجا البته نباید ایستاد و البته باید صدر و ذیل نظر مبارک ایشان را با همدیگر جمع کرد، و چون اینجا در مقام تمثیل و تنظیر است با حرف‌های دیگر ایشان باید جمع شود و آن را تقریب مطلب به ذهن دانست. ایستادن در ضمن برخی از کلمات سرگردانی می‌آورد. و بالجملة، تحصل للنفس الإنسانية حين موافقاتها الموجودات الخارجية، لأجل صقاتها و تجزئتها عن المواد صدر عقلية و خيالية و حسية، نفس با برخورد و موافقات به واسطه

۱. تلفظ صحیح خيال - به فتح خا - است، ولی شهرت به کسر آن است، معنای لغوی خيال شبح و شکل است.

تور شکاری که دارد؛ یعنی به واسطه حواس، صوری به وزان آنها انشاء می‌کند. پس موافات، معدّ نفس برای انشاء است. چون نفس دارای تجرد و عاری از مواد است صقالت دارد، و لذا نفس به دلیل لطافت به هر چه روی می‌آورد نقش و رنگ آن را می‌گیرد. این بحث بعدها می‌آید. در هر صورت نفس با محال بودن طفره باید از همه مراحل بگذرد، و صور را از حسی به خیالی و عقلی ارتقا دهد. جز این که سؤالی داریم که چرا سخن از وهم به میان نیاورده است؟ اسرار آن در چند جای کتاب خواهد آمد، و روشن خواهد شد که تربیع ادراکات مبنی بر قول مشاء است و صحیح نیست، و حق تثلیث ادراکات است. شیخ از اولین محققین مشاء است که از تربیع ادراکات دست برداشت، و به واهمه، عقل ساقط اطلاق کرد و لذا بعدها میرداماد<sup>۱</sup> در قسّات بنا به نقل آخوند از استاد خویش، قائل به تثلیث ادراکات شد. و چون وهم نیز همانند عقل معنا را ادراک می‌کند جز این که معنای مدرک نفس جزئی است، و معنای عقل کلی است، ولی در حقیقت معنا همان معناست لذا واهمه را مستقلاً ذکر نکرده‌اند. پس در ترتیب صعود و یا نزول معانی اگر واهمه را ذکر نکردند، از آن روست واهمه مستقل از عقل در نظر گرفته نشده است. مثالی که درباره مدرک وهم زده‌اند این است که، اگر با چشم چیزی را به طور تمام و به روشنی ببیند، آن گاه چشم را ببندد و از سوراخ همان سوزن همان شیء را بنگرد، پس ابصار ابصار است جز این که گاه از سوراخ سوزن است و گاه ابصار بدون حجاب و مانع. پس دو نوع از ادراک نیست. نسبت عقل و وهم این چنین است.

كما تحصل في المرأة أشباح تلك الأشياء و خیالاتها. معنای لغوی خیال شیخ و شکل است. و الفرق بين الحصولين أَنَّ الحصول في المرأة بضرب شبيه بالقبول، و في النفس بضرب من الفعل. تفاوت بین تصویر موجود در ذهن و تصویر موجود در مرآت و آب به این است که در مرآت تصویر نشسته است و تصویر مقبول و مرآت حائل است، ولی در نفس، تصویر ساخته شده و فعل نفس است. و قبلاً گفته شد که نفس ایجاد،

استیناف و تکوین می‌کند. البته در بیان و تعبیر از آن شبیه به قبول آورده است، زیرا تصویر بر روی آینه قرار نگرفته، بلکه به نوعی انعکاس نور شده و البته شبیه به قبول است.

اکنون به سؤال پاسخ می‌دهد: پرسش این است: همانگونه که عده‌ای به شیخ در باب وجود ذهنی قائل شدند، شما نیز با این بیان قائل به شیخ شدید. در منظومه چنین از اصحاب شیخ نام برده است: «و قيل بالأشباح الأشياء انطبعت»<sup>۱</sup> در باب وجود ذهنی اشکال این بود:

فجوهر مع عرض كيف اجتماع أم كيف تحت كيف كل قد وقع<sup>۲</sup>  
برای رهایی از این اشکال قائلین به شیخ گفتند: اصلاً شیخ از خارج نیست و ماهیت به ذهن نیامده تا جوهر و عرض جمع شوند، و مراد از شیخ، نمود و مثالی است.

مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید: مراد من از کلمه شیخ، سخن اهل این مذهب نبوده است، تنها این شیخ اشتراک لفظی با مذهب ایشان دارد. ایشان می‌گویند: اصلاً ماهیت به ذهن نمی‌آید، ولی من می‌گویم ماهیت به ذهن می‌آید، ولی وجودات این ماهیات متفاوتند.

ولاتظن أن ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشيخ والمثال؛ إذ الفرق بين الطريقتين أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته و ذاته. تفاوت در این است که ایشان شیخ را نمونه دانسته و ماهیت آن شیء خارج نمی‌دانند، ولی ما می‌گوییم خود ماهیت به ذهن می‌آید، لذا می‌گویند: و في الذهن شبحه و مثاله دون ماهيته، در حالی که ما می‌گوییم ماهیت به ذهن می‌آید. و نحن نرى أن الماهية الإنسانية و عینه الثابتة محفوظة في كلا الموطئتين. هم در خارج و هم در ذهن ماهیت محفوظ است، البته

۱. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۲، ص ۱۳۱.

۲. همان‌جا، ص ۱۲۷-۱۲۸.

ماهیت به لحاظ خودش وجود فی نفسه ندارد؛ یعنی ماهیت با قطع نظر از وجود چیزی نیست. لا حظ لها من الوجود بحسب نفسها فی شيء من المشهدين علی ما قررناه. مراد از این مشهدين، موطنين است، متنها وقتی معلوم انسان شده و انسان به آنها شهود پیدا کرد یکی معلوم بالعرض و دیگری معلوم بالذات می گردد.

إلا أن لها نحواً من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء كالإنسان مثلاً. ماهیت به نحوی از اتحاد با نوعی از وجود متحد است؛ در وجود ذهنی با آن متحد بوده و در وجود خارجی با وجود خارجی متحد است. در هر صورت انهای وجودات خارجی و ذهنی و عقلی و دیگر مراتب و مراحل وجودی ماهیت به اقتضای آن نحوه از وجود دارای امکانی است، و به تبع همان مرحله از وجود موجود است، طبیعت انسان دارای افرادی است افراد مادی که بدن عنصری دارند، فردی از آن موجود مجرد عقلانی است، و آن به رب النوع شهرت دارد، و همه این افراد انسان که عرضی عریض دارند، مصداق و فرد او هستند پس افراد طبیعت کلیه نوعیه انسان، دارای این همه عرض عریضند.

فإن مفهومه يتحد... رأي أفلاطون و من سبقه. در اینجا از آن به روح القدس نام برده است، در اخبار سخن از روح القدس آمده است: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفْسٌ فِي رُوحِي»<sup>۱</sup> و نیز در ضمن آیه «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ»<sup>۲</sup> روایاتی درباره روح وجود دارد، و نیز از امام صادق علیه السلام روایت شده که «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصَالاً بِرُوحِ اللَّهِ»<sup>۳</sup>. و البته وقتی در روح القدس و حقیقت آن بحث می کنیم می بینیم که رب النوع و ارواح مقدسه، که همه روح القدسند، از شؤون و شعب روح القدسند. این روح القدس در اخبار با این روح القدس تمایزی دارد. و اکنون همین مقدار کافی است. این که به مثل، مثل

۱. کثر الاتصال، ج ۴، ح ۹۲۹۰ و ۹۳۱۲.

۲. قدر (۹۷) آیه ۲.

۳. کافی (معرب)، ج ۲، ص ۱۳۳.

افلاطونی می‌گویند برای این است که ایشان بسیار بر آن پافشاری داشت والا مسأله‌ای مسلم است.

و أمّا في الذهن، فبفتح آخر يصدق عليه أنه عرض نفساني غير قابل للقسمة و النسبة حالاً أو ملكة. در ذهن همین معنا کیف و حال شده، و مراد از حال آن است که هنوز رسوخ پیدا نکرده و ملکه نشده و ریشه ندوانیده است، وقتی ریشه دوانید ملکه می‌شود، بعداً معلوم خواهد شد که کیف بالعرض می‌شود. و البته درباره این جمله که «من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعته له من مقولة الكيف بالعرض» صحبت نکرده و وارد بحث نشده است.

نتیجه این که، نوع انسان دارای سه فرد است: ۱. ذهنی؛ ۲. خارجی، و این فرد نیز دو شعبه دارد: الف) فرد خارجی مادی، ب) فرد عقلی مجرد.

پس تاکنون از دو قسم مدرکات سخن گفته شد، و جواب اشکال با اختلاف حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی گفته شد. اکنون وارد تحقیق و تفصیل حمل اولی و حمل شایع صناعی می‌شویم.

در اینجا خواهیم گفت\* که شرط دیگری در تناقض هست که این شرط را دیگران نیاورده‌اند، ولی به واقع این شرط معتبر است، و آن شرط علاوه بر وحدت هشت‌گانه است. همان طور که شیخ در منطق اشارات<sup>۱</sup> فرمودند، بسیاری از مباحث منطقی باید پخته شوند، و بالاتر آیند، چنین نیست که هر چه مورد نیاز است در منطق از آن بحث شده باشد. از آن جمله بحث تناقض است که علاوه بر وحدت‌های هشت‌گانه، وحدت دیگری به نام وحدت حمل برای تحقق تناقض لازم است. بحث حمل اولی ذاتی و شایع صناعی شبیه به بحث مفرد و مرکب منطق می‌باشد. در منطق گفته شد: اگر لفظ

\* درس دویست و دوم.

۱. این مطلب را درباره عقیده به مثل در الهیات شفاء، (تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، مقاله هفتم، فصل دوم، ص ۳۱۹) فرمودند.

جزء داشته باشد و جزء لفظ هم معنا داشته باشد؛ یعنی لفظی داریم که اصلاً جزء ندارد، و اگر هم جزء دارد معنا ندارد و اگر معنا دارد، معنا مراد نیز باشد، اگر همه اینها جمع شوند، لفظ مرکب درست می شود و اگر چنین نباشد مفرد است. آنچه هیچ جزء ندارد همزه استفهام است. آنچه جزء دارد، اما جزء آن معنایی ندارد؛ مثل زید است، زیرا زاء دلالت بر سر زید و یاء دلالت بر اعضای دیگر زید نمی کند. آنچه جزء دارد و جزء آن معنا دارد، ولی مراد نیست؛ مثل عبدالله، اگر علم باشد، با این که عبد و الله معنا دارند، ولی با آن همانند بسیط رفتار شده، و همان گونه که زید را بر کسی اطلاق می کنیم عبدالله نیز چنین است. اما اگر لفظ جزء داشته و جزء معنا داشته و مراد باشد مرکب است؛ مثل رای الحجاره. همین کلام درباره حمل ذاتی و حمل شایع صناعی می آوریم. حمل اولی ذاتی مثل مرکب است، و آنچه که چنین نباشد حمل شایع صناعی است.

حمل اولی ذاتی آن است که بین موضوع و محمول تغایر مفهومی نباشد، و فی الجملة تغایری داشته باشند و این تغایر ممکن است بالاجمال و التفصیل باشد؛ مثل جایی که کسی از «انسان انسان است» بی خبر باشد، ما هشدار می دهیم که «انسان انسان است» و «گل گل است» و امثال آن. در اینجا موضوع و محمول یکی است.

آیا در «انسان انسان است» که حمل اولی ذاتی می باشد پای وجود هم در کار است؟ آیا برای صدق آمدن محمول بر موضوع در حمل اولی ذاتی واسطه ای به نام وجود لازم است؟ می گوییم: برای گفتن اینکه، «این حقیقت این حقیقت است» و یا «این ماهیت این ماهیت است» کاری به وجود نداریم. پس در صدق محمول بر موضوع واسطه نمی خواهیم.

البته اگر در ذهن حمل شایع صناعی صورت گیرد نیازمند به وجود هستیم، به این حمل، حمل متعارف و حمل عرضی نیز گفته می شود. حمل شایع صناعی حملی

است که متعارف همه بوده و در زندگی روزمره و محاورات به کار می‌رود، زیرا مردم در زندگی متعارف و در کتاب‌ها و معاملات و محاورات موضوع و محمول را دو چیز می‌آورند: «زید آمد»، «آفتاب طلوع کرده است»، «هوا گرم است» همه جملاتی است که به حمل شایع صناعی است. اما گاه می‌شود که در کتاب‌های علمی برای کسی توهمی و رهنمی پیش می‌آید و گمان می‌کند که سلب شیء از خودش جایز است، در این حال به او می‌گویند: «هر چیز خودش خودش است» اما در محاورات و صنایع و امثال آن چنین توهمات جایی ندارد، و موضوع و محمول دو چیزند و نه یک چیز. مفهوم انسان در این قسم حمل اولی، صاف مفهوم انسان است، ولی در آنجا دو چیزند. اما بین این دو چیز چه واسطه‌ای موجود است که آنها را به هم پیوند می‌زند؟ در انسان ماشی است. پیوند مشی و انسان به چه چیز است؟ پاسخ آن است که، وجود، این پیوند را بر عهده دارد پس در حمل اولی ذات بر ذات حمل شده و واسطه نمی‌خواهیم، ولی در اینجا واسطه می‌خواهیم پس حمل محمول بر موضوع بالذات نیست، بلکه به واسطه وجود است، لذا به آن حمل بالعرض می‌گویند. پس چون بالذات این حمل بین موضوع و محمول صورت نگرفته است به آن حمل بالعرض می‌گویند و این واسطه، همان وجود است. اما در همه این حمل‌ها چه حمل بالذات و چه حمل بالعرض به آنها حمل شایع صناعی و یا حمل عرضی می‌گویند. اکنون که این مقدمه روشن شد می‌گوییم: بحث ما در باب پاسخ به اشکال مشهور در وجود ذهنی بود که،

فجوهر معَ عَرَض كيف اجتمع أم كيف تحت الكيف كل قد وقع

در این باب، قوم سخنانی گفتند که مرحوم آخوند آنها را نپذیرفته و اکنون به حمل اولی ذاتی و شایع صناعی می‌خواهد آن را پاسخ دهد.

بیان شد که در این جواب دو امر خیلی حایز اهمیت بود: ۱. مظهریت نفس نسبت به مرسلات و عقول و مظهریت و انشاء نسبت به مادون؛ ۲. و اینکه حمل شایع صناعی و حمل اولی ذاتی کدام است.

لذا مرحوم آخوند می فرماید: فإذا تمهدت هذه المقدمة. آن گاه پاسخ را فرمود. در هر صورت در وجه تسمیه حمل اولی ذاتی در عبارت خواهد گفت که «أما كونه أولياً...» و «أما كونه ذاتياً...» در مورد ذاتی بودن می فرماید: چون در «الإنسان إنسان» اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول است حمل ذاتی اولی است، ولی از این که در رویم «الإنسان حیوان ناطق» و یا در «الإنسان حیوان» و یا در «الإنسان ناطق»، معرف از ذاتیات انسان است، بنابراین حمل ذاتی است پس ذاتیات، چه به تنهایی و چه با همدیگر بر انسان حمل می شوند، این حمل، حمل ذاتیات است اما حمل اولی ذاتی نیست، چنان که اگر بگوییم: «الإنسان نوع» حمل اولی ذاتی نیست، بلکه حمل شایع صناعی است، و مثل «زید إنسان» است، زیرا زید ذاتی انسان نیست، گرچه در این گونه قضایا، که از قضایای جزئی هستند، در علوم استفاده نمی شوند، زیرا جزئی نه کاسب است و نه مکتسب.

اما به روشنی می دانیم که، «الإنسان کاتب» و یا «الإنسان ضاحك» محمول ها ذاتی انسان نیستند، بلکه حمل شایع صناعی است، چنان که «الجسم أسود» و «زید أعمی» حمل شایع صناعی است. سؤال: تفاوت «الإنسان نوع» با «الجسم أسود» چیست؟ آیا چنین نیست که در «الجسم أسود» واسطه وجود است و در «الإنسان نوع» به چنین واسطه ای نیاز نیست، زیرا باید سواد در جسم موجود باشد تا اطلاق اسود بر جسم شود برخلاف مثال «الإنسان نوع»، که واسطه ای برای این حمل موجود نیست لذا باید توجه داشت که در خود حمل شایع صناعی دو قسم موجود است: ۱. حمل محمول بر موضوع واسطه نخواهد؛ مثل «الإنسان نوع». این، بر خود ذات حمل می شود و این حمل بالذات است، ولی نه حمل ذاتی اولی باشد؛ ۲. حمل محمول بر موضوع واسطه می خواهد؛ مثل «الإنسان أسود» که حمل بالعرض است. در هر صورت بین حمل بالذات و حمل اولی بالذات باید تفاوت گذاشت؛ به عبارت دیگر همان گونه که در باب مفرد و مرکب گفتیم: اگر لفظی جزء داشته و جزء آن معنا داشته و جزء معنا مراد

باشد مرکب، والا مفرد است، در این جا نیز چنین می‌گوییم: اگر مفهوم موضوع و محمول یکی باشد و به هو هو بر همدیگر حمل شوند، حمل ذاتی است و اگر حمل نشدند حمل شایع صناعی است. پس در جایی که «الإنسان نوع» باشد با این که واسطه‌ای به نام وجود نداریم، ولی مفهوم انسان با نوع متفاوت است و تفاوت آن دو به اجمال و تفصیل نیست، بلکه امر، و رای آنهاست. پس حمل ذاتی نیست، بلکه حمل شایع صناعی است، خواه وجود واسطه باشد و خواه نباشد. اما ملاک حمل اولی ذاتی، که اتحاد موضوع و محمول بود، در این «الإنسان نوع» موجود نیست، بنابراین حمل شایع صناعی است. بله، اگر «النوع نوع» بگوییم حمل شایع صناعی نیست و حمل اولی ذاتی است. پس با این که حمل «نوع» بر انسان است به این که در این مورد واسطه‌ای به نام وجود نداریم با وجود این حمل اولی ذاتی نیست، زیرا مفهوم آن دو یکی نیست. برای همین حمل شایع صناعی است، زیرا مفهوم موضوع و محمول متغایر است و در صنایع و محاورات از آن بهره می‌برند. اما در هر صورت هر گونه حملی نیاز به وجود دارد، اما در حمل اولی ذاتی اقتضای بر وساطت وجود نمی‌شود، بلکه علاوه بر آن نیازمند به اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول هستیم. پس در اقسام حمل‌های مزبور، اتحاد وجودی هست، ولی در حمل اولی ذاتی اقتضای بر آن نمی‌شود، ولی در حمل شایع صناعی گاهی فقط بر همین اتحاد وجود اقتضای می‌شود، چنان که در مثال «الجسم أسود» تنها واسطه بین موضوع و محمول همین اتحاد وجودی است، اما در «الإنسان نوع» حکم بر خود طبیعت موضوع رفته و حمل ذاتی است، و علاوه بر آن اتحاد وجودی نیز می‌باشد، اما چون تغایر مفهومی دارند حمل اولی ذاتی نیست، بلکه حمل شایع صناعی است، چنان که در مثال مفرد و مرکب به خوبی توضیح داده شد. در هر صورت در حمل شایع صناعی اگر وجود نبود هیچ کدام با همدیگر جمع نمی‌شدند، ولی با آمدن وجود، همین «جسم أسود» نیز می‌باشد. لذا در مورد «الجسم أسود» حمل عرضی است، زیرا تنها رابط بین آنها وجود است و

خود آنها هیچ با هم مرتبط نیستند، ولی در «الإنسان نوع» علاوه بر وجود ارتباط برقرار است و همانند «الإنسان ناطق» می باشد. اما در حمل اولی ذاتی مناسبتک و مغایرتک کافی است و آن در «الإنسان إنسان»، که در جواب مغفل گفته می شود، و «الإنسان حیوان ناطق»، که به اجمال و تفصیل مغایرت و مناسبت حاصل است.

اعلم أنَّ حمل شيء على شيء و اتّحاده معه يتصوّر على وجهين:

أحدهما: الشائع الصناعي المسمّى بالحمل المتعارف: و هو عبارة عن مجرد اتّحاد الموضوع و المحمول وجوداً. به حمل شایع صناعی حمل عرضی هم گفته می شود، چنان که در چند سطر بعد می آید. و صرف وجود و اتحاد وجودی موضوع و محمول در این حمل کفایت می کند، و اگر وجود نبوده باشد ممکن نیست دو چیز متغایر را بر همدیگر حمل کرد. اما در حمل اولی ذاتی دو چیز متغایر نیستند، بلکه یک چیزند و یا اتحاد مفهومی دارند. پس در این حمل شایع صناعی، وجود واسطه است و به خاطر وساطت وجود به آن حمل عرضی می گویند. و يرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول روشن است که اگر در موضوع مفهوم محمول پیاده نشود چگونه می توانیم آنها را بر همدیگر حمل کنیم و به هم نسبت دهیم و بگوییم: «هو ماش»، «هو ضاحك» و «هو قاعد». پس مفهوم محمول بر موضوع صادق است پس موضوع از افراد مفهوم محمول است و لذا می گوییم بر این ماهیت موضوع، وصف عنوانی محمول پیاده می شود. اکنون دو شعبه حمل شایع صناعی را بیان می کند:

سواء كان الحكم... و الجميع يسمّى حملاً عرضياً. حمل «الإنسان إنسان» حمل اولی ذاتی است، اما حمل «الإنسان حیوان ناطق» و حمل «الإنسان حیوان» و یا حمل «الإنسان ناطق» حمل شایع صناعی است.<sup>۱</sup>

۱. جناب استاد حمل «الإنسان حیوان ناطق» را از زمره حمل شایع صناعی دانسته است و این مطلب در دو جای این درس بیان شده است، اما در تعلیقات از قول صدرالمتألهین در تعلیقه خود بر شفاء نقل شده است که، «بل یراد به

مراد از قضیه طبیعیّه آن است که حکم بر خود مفهوم موضوع رود؛ مثل «الإنسان نوع» و اگر حکم بر افراد موضوع بار شود؛ مثل «لا شيء من الإنسان بجماد». تا کنون یک «سواء» را بیان کرده، اما بخش دیگر:

و سواء كان المحكوم به بخش دوم است، و ذاتی در مقابل «عرضیاً» است. این ذاتی و عرضی هر دو از شعب حمل شایع صنایعی هستند و اسم ذات باعث این گمان نشود که حمل هم اولی ذاتی است. بنابراین در آن جایی که «محکوم به» ذاتی «محکوم علیه» باشد؛ مثل «الإنسان حيوان» از حمل شایع صنایعی است، و یا «الإنسان نوع» با این که واسطه نخورده و همانند اسود نیست مع الوصف حمل متعارف است و به آن حمل بالذات می‌گویند. و یا «محکوم به» عرضی «محکوم علیه» باشد؛ مثل «زید أعمى» و «الجسم أسود» که به واسطه وجود با هم پیوند خوردند و به آن حمل بالعرض می‌گویند. بنابراین، هم حمل بالذات و هم حمل بالعرض حمل عرضی هستند. پس با این که قسمی از آن حمل ذاتی و قسمی از آن حمل عرضی است و با این که در آن قسم حکم روی نفس مفهوم موضوع، و یا روی افراد موضوع رفته است با وجود این

---

→ أن مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد أن يلحظ بينهما نحو من التغاير كالإجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود أو غير ذلك.

و نیز در تعلیقه دیگری بر صفحه ۴۹۴ فرمود: «قولك: الإنسان إنسان، تنبيهاً للذي يجوز أن يفقد الشيء نفسه حمل أولي ذاتي، وكذلك حمل كل حد تام على محدود حمل أولي ذاتي مثل قولك: الإنسان حيوان ناطق. و أما الرسوم فكلها حمل شائع صناعي و إن كان بعض أجزائها ذاتياً للموضوع كقولك: الإنسان حيوان ضاحك...» روشن است که اگر دایره حمل اولی ذاتی را بر همان مورد اتحاد مفهوم به گونه‌ای که از لفظ عبور نکرده، محدود نماییم این حمل در باب وجود ذهنی خاصیت خود را از دست می‌دهد و مشکلی را حل نمی‌کند، در حالی که بیشتر مثال‌هایی که در این باب می‌زنند از قبیل حمل حد بر محدود است.

پس از تقریر این موطن در درس ۲۰۴، جناب استاد از این مطلب عذرخواهی کرد و فرمود: در تعبیر دیروز، جمله‌ای نادرست بیان شد و غبط لسانی پیش آمد: در حمل ذاتی اولی باید حمل حد بر محدود را نیز از زمره آن شمرد، و شمردن آن از باب حمل شایع صنایعی وجهی ندارد. و حد نام از حمل اولی ذاتی است و رسوم از حمل شایع صنایعی است. «مقرر».

واسطه می خورند، و این واسطه وجود است که بین آنها الفت می دهد، والا موضوع و محمول با همدیگر متغایرند. بنابراین علت عرضی بودن حمل در هر دو آن است که واسطه خورده است.<sup>۱</sup>

و ثانیها: آن یعنی به أَنَّ الموضوع هو بعینه نفس ماهیة المحمول و مفهومه بعد أن یلاحظ نحو من التغایر موضوع و محمول عین هم بوده، ولی مغایرت اعتباری کافی است به همین اندازه که به وی هشدار می دهید که شخص، خودش خودش است، و گرفتن ذات از خودش صحیح نیست، و تخلف و اختلاف در ذاتی نادرست است.

ای هذا بعینه عنوان ماهیة ذلك موضوع و محمول عین هم هستند، خواه موضوع را حمل کنید و یا محمول را به جای موضوع قرار دهید. لا أَن یقتصر علی مجرد الاتحاد فی الذات و الوجود و یسمی حملاً ذاتیاً أوّلیاً با حمل شایع صناعی اشتباه نشود زیرا در آن جا صدق محمول بر موضوع به حسب وجود است گرچه در ماهیت با همدیگر متغایرند، ولی وجود بین آنها الفت می دهد. وجه تسمیة حمل اولی ذاتی را بیان می کند. اما وجه تسمیة حمل شایع صناعی را به جهت روشنی بیان نکرد، چون مردم آن را در حرف و صناعت خود استعمال می کنند. موضوع و محمول دو چیز بوده و وجود بین آنها پیوند و الفت می دهد. توجه دارید که حمل اولی ذاتی با «حمل بالذات» تفاوت دارد، زیرا حمل بالذات در مثل «الإنسان نوع»، «و الإنسان حیوان» از اقسام حمل شایع صناعی است.

أما ذاتیاً فلکونه لا یجزی و لا یصدق إلا فی الذاتیات، و أما أوّلیاً فلکونه أوّلی الصدق أو الکذب، چون خودش خودش می باشد اولی الصدق است و دلیل و برهان نمی خواهد. اکنون که بیان هر دو قسم حمل شده زبان می گیرد و تمثیل می کند. و

۱. همان گونه که در مقایسه بین مفرد و مرکب بیان نمودند که، آنچه مرکب نیست مفرد است در این جا نیز ملاک این است که آنچه مفهومی متغایر با موضوع داشته باشد حمل شایع صناعی است، خواه واسطه وجود باشد و خواه نباشد. «مقرر».

می فرماید: این قضایایی که در محاورات به کار می رود؛ مثل «الإنسان كاتب» آیا صادق است و یا کاذب؟ و یا مثل این قضیه «الإنسان قابل للعلم والصناعة» آیا صادق است و یا کاذب؟ گوییم: این قضیه صادق است؛ یعنی حمل کاتب بر انسان «الإنسان كاتب بالفعل» آیا صادق است و یا کاذب؟ می گوییم: اگر حمل شایع صنایع را بگویید، صادق است، و اگر حمل اولی ذاتی را بگویید، کاذب است. در تمام این حمل ها به حمل اولی ذاتی کاذب، و به حمل شایع صنایع صادق است.<sup>۱</sup>

در «الإنسان إنسان» آیا این قضیه صادق است و یا کاذب؟ حمل اولی ذاتی آن صادق است و حمل شایع صنایع آن کاذب است.

فکثراً ما يصدق و يكذب مجهول واحد مثل این که ماشی و ضاحک بر انسان حمل شود گاهی صادق و گاهی کاذب است. علی موضوع واحد، بل مفهوم واحد علی نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين، كالجزئي حتى در حمل یک مفهوم واحد بر خودش نیز اختلاف دو حمل راه دارد که به یک وجه صادق و به وجه دیگر کاذب است. البته عمده مورد نظر ما همین مفهوم واحد است گرچه آن فرمایش ها به جای خود درست است، ولی ما در باب وجود ذهنی همین مطلب را نیازمندیم. در منطق بیان شد که،

---

۱. توجه دارید که قضایای فوق اصلاً از حمل شایع صنایع هستند و حمل اولی ذاتی نمی باشند تا صدق و کذب در آنها راه بیابد. اما اکنون «الجزئي جزئي» و امثال آنها را به بیان می کشد که چنین تقسیمی درباره آنها صادق است و آنها از حمل اولی ذاتی صادق هستند و به حمل شایع صنایع کاذب می باشند بنابراین اشکال بر جناب صدر المتألهین نیز در این عبارت وارد است، زیرا از عبارت «فکثراً ما يصدق و يكذب محمول واحد علی موضوع واحد» چه اراده کرده است با توجه به این که پس از تعریف حمل اولی ذاتی به اتحاد مفهومی موضوع و محمول چگونه یک محمول بر موضوع واحد به یک اعتبار صادق و به اعتبار دیگر کاذب است، در حالی که در جمله «بل مفهوم واحد علی نفسه باختلاف هذين الحملين» به تصریح مورد حمل اولی را بیان کردید، چگونه در عبارت قبل از آن اختلاف حملین را تصویر نمودید، در حالی که اصلاً در صورت اختلاف موضوع و محمول در مفهوم اصلاً حملی اولی ذاتی نیست تا صادق و یا کاذب باشد. بنابراین مثال این باب تنها در نظیر «الجزئي جزئي» قابل پیاده است که جزئی محمول در صورت اتحاد با موضوع از باب حمل اولی ذاتی است، و اگر از نظر معنا جزئی در محمول با جزئی در موضوع تفاوت داشته باشد حمل شایع صنایع است «مقرر».

«المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي و إلا فكلّي» پس جزئی چنین تعریف شده است: «الجزئي ما يمتنع فرض صدق على كثيرين» آیا این تعریف جزئی کلی است و یا جزئی؟ جواب این تعریف شامل همه جزئیات می شود، و هر جزئی این گونه است پس جزئی به حمل اولی ذاتی جزئی است و خودش خودش است و به حمل شایع صناعی «الجزئي كلي» صادق است پس «الجزئي جزئي» موضوع و محمول یک چیز است و حمل اولی ذاتی است، ولی اگر مراد از جزئی در موضوع و محمول تفاوت کند حمل شایع صناعی است.

و اللامفهوم و للاممكن بالإمكان العام، اللاموجود بالوجود المطلق، و عدم العدم، و الحرف، و شريك الباري، واجتماع النقيضين. در همه اینها این دو عنوان جاری است به لحاظ مفهوم اولی خودشان حمل اولی ذاتی است آن گاه اگر در ذهن تقرر داده شوند و وجود یابند، موجودات خارجی می گردند. عدم عدم است، ولی در عدم موجود ذهن می گوئیم: عدم عدم نیست. حرف حرف است. ولی حرف حرف نیست، زیرا از موضوع خود به در رفته است، و از معنای غیرمستقل به معنای استقلالی منقلب شده است. و لذلك اعتبرت في التناقض وحدة أخرى سوى الشروط الثمانية المشهورة و تلك هي وحدة الحمل. در برخی نسخ «شروطات» را «مشروطات» کرد، تا جمع مشروطه شود و در این صورت «ثمانية» باید مذكر باشد، ولی اگر «شروط» جمع شرط باشد «ثمانية» با معدود خود مطابقت کرده است. پس وحدت دیگر شرط شده در تناقض، وحدت حمل است. فالجزئي مثلاً جزئي بالحمل الذاتي، ليس بجزئي بل كلّي بالحمل المتعارف، زیرا در جزئی چنین تعریف شده است: «ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين» این «الجزئي ليس بجزئي» به حمل شایع صناعی است. و مفهوم الحرف حرف بالأول اسم بالثاني؛ یعنی به حمل شایع صناعی حرف، اسم است.

امر اول در باب مظهر و مظهر بودن و امر دوم در باب اختلاف حاملین بود. و اینها مقدمه برای حل اشکال هستند.

فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول: إن الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها و معقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات، و من حيث وجودها في النفس أي وجود حالة أو ملكة في النفس تصير مظهراً أو مصدراً لها تحت مقولة الكيف. حال در جایى است که سریع الزوال باشد، و ملکه دایمی است. و مراد از مظهر و مصدر بودن همان بود که توضیح داده شد. مظهر در مافوق نفس و مصدر در مادون نفس است. کلمه مصدر و ایجاد و انشاء به یک معنا هستند، و نباید اختلاف کلمات رهن شود. فرمایش جناب حاجی در حاشیه این موضع، به تمام جهت وفق نمی دهد؛ عبارت آن گونه که بیان می کنیم باید معنی شود. ضمیر «لها» به طبایع کلیه بر می گردد. طبایع کلیه ای که نفس، مصدر آنها و یا مظهر آنها می شود دو قسم می شوند: قسمی ما فوق نفسند، و قسمی مادون نفسند. پس طبایع کلیه را باید تعمیم داد تا هم طبایع کلیه عقلیه مثل و ارواح و مفارقات و عقول را شامل شود و نفس البته نسبت به آنها مظهر است، و نه مصدر، و مدرکاتی که نفس مصدر آنهاست. چون خود ایشان فرمود نفس مظهر یا مصدر «لها» می شود و «لها» به طبایع کلیه برگشت. اما جناب حاجی - رضوان الله علیه - طبایع کلیه را به همان قسم مرسلات معنا کرده، و این معنا وفق نمی دهد، زیرا اگر مراد آنها باشند نفس نسبت به آنها مصدر نیست، زیرا مرسلات علت نفسند، نه نفس علت آنها باشد. پس مراد از طبایع کلیه باید هر دو وجه باشد. در این صورت این اشکال متوجه معنای ما می شود که، اگر چنین باشد نفس نسبت به همه آنها مصدر می شود، زیرا ضمیر به هر دو قسم طبایع کلیه عقلیه بر می گردد؟

پاسخ می دهیم: اصلی در این کتاب پیاده شده که چند بار بیان کردیم و در کتاب نفس اسفار خواهد آمد که، این محسوس و متخیل جزئی وقتی به ذهن آمد با این که «هذه الشجرة» است و جزئی می باشد، ولی چون مصداق و مرآت خارج است و حکایت از آن می کند، ولی همین تصویر جزئی ذهنی قابل انطباق بر کثیرین است و می تواند نظیر این شجره در خارج مطابق آن باشد. پس خود این شجره در ذهن با این

که جزئی است قابل انطباق می‌باشد، جز این که در خارج جز همین شجر، شجر دیگری فرد آن نیست. پس محسوسات و متخیلات نیز معقول می‌شوند. همین مطلب را شیخ تذکر داده و در مبحث نفس شفاء آن را بیان نموده است. پس طبایع کلیه عقلیه، اعم از بالفعل و بالقوه‌اند. بالفعل عقول کلیه مافوق نفستند و بالقوه آنهایی که نفس آنها را انشاء کرده و بعد طبایع کلیه عقلیه می‌گردند. علت چنین معنایی برای عبارت این است که آخوند فرمود: نفس مظهر و مصدر طبایع کلیه شود. پس مظهر نسبت به طبایع کلیه عقلیه، بالفعل، و مصدر به نسبت به طبایع، بالقوه است. صورت با این که الآن صورتی محسوس و متخیل است، اما بالقوه از طبایع کلیه عقلیه است. به این ترتیب در معنای عبارت دغدغه‌ای نداریم. جمله دیگر درباره کلمه موافات بود که نفس به واسطه حواس خود از قبیل باصره و سامعه و شامه و ذایقه و لامسه با خارج برخورد می‌کند. و با وزان خارج معلوم را انشاء می‌کند. آنچه در خارج است معلوم بالعرض و آنچه در ذات خود نفس انشاء شده معلوم بالذات می‌باشد و این معلوم بالذات حاکی و مرآت آن خارج است. اگر کسی نفس را مجرد بداند در این زمینه دغدغه ندارد، و حل ارتباط نفس با خارج و حل مقوله علم چندان صعوبت ندارد، بنابراین رساله‌ها و جزواتی که درباره این ارتباط نوشته شده با واسطه این است که در اثبات تجرد و فهم آن راجل هستند. نفس مجرد باعث ارتباط انسان با دریای بیکران هستی است. نفس مظهر اتم ماورای طبیعت است ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾<sup>۱</sup>، ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾<sup>۲</sup> و لذا نفس ناطقه حدّ یقف ندارد، بنابراین حل تجرد نفس و تشخیص سه مرحله در آن، یعنی تجرد برزخی خیالی و مثالی و تجرد عقلی و بالاتر از هر دو مقام فوق تجرد باعث حل مقوله علم و کیفیت ادراکات است. مراد از این که نفس فوق تجرد است؛ یعنی نفس حدّ یقف ندارد، و هر چه به او بدهی نمی‌گوید میر شدم، بلکه

۱. بروج (۸۵) آیه ۲۰.

۲. اعراف (۷) آیه ۵۲.

اشتهایش بیشتر شده و از آن سو نیز بیشتر به او می دهند یا من تزیده كثرة العطاء جوداً و کرماً. به تنزیل، در عالم جسمانی مثال طفل خوب است؛ طفل تا در زهدان است غذایش محدود است، پس از آن از شیر پستان مادری اندک اندک غذاهای دیگر به او می دهند و هر مرحله غذایی بهتر از مرحله قبل به وی داده می شود. البته این غذاها حدّ یقف دارد، اما درباره نفس حدّ یقفی نیست، اگر میلیاردها سال در این نشأ باشیم باز تکامل در این نشأ برای ما هست، و معارف و حقایقی بی پایان برای انسان موجود است، تکامل برزخی نیز در پیش داریم، آنجا هم حدّ یقف برای انسان نیست. در کتاب معاد برای اهل بهشت مراتب ذکر شده است. روایت باب معاد چنین می فرماید که، حضرت سید الشهداء علیه السلام برای ایشان در بهشت تجلی می کند، و این تجلیات مقام ولایت برای قلوب و جانهای مستعد است که شفاعت را از اینجا با خود برده اند؛ و ارتباطشان با آنها محفوظ بود، و آنجا برای ایشان تجلیات کذایی کرده است. این روایات همه اسرار و رموز است. و به تعبیر جناب فیض در اوایل وافی، خداوند توفیق فهم این روایات و اسرار و رموز و کنوز را مرحمت فرماید پس چون انسان مجرد است و حدّ یقف ندارد و با همه عالم پیوسته است حلّ برخورد و موافات با خارج به دلیل پیوستگی سهل و آسان است. بنابراین اگر کسی مرد شنا و سیاحت بوده باشد می تواند خودش از همه جاسر در آورد. یکی از فص های فصوص الحکم فارابی که ما آن را شرحی به نام فصوص الحکم کرده ایم این است، و ما نیز در آن جا خیلی بَهْ بَهْ و خَهْ خَهْ گفتیم و بیان کردیم که این دهنی است و سخنی است که انسان باید از همه جا سر در آورد، و مانع و حجابی برای انسان نیست مگر خود انسان. این منزل به «منزل سراج» و «منزل اطلاق» موسوم است. چنین انسانی از تعلقات به درآمده و مادیات حجاب وی نیست و سنگ و گل دل را تسخیر نکرده و آزاد است. نحوه موافات با خارج گوناگون است در این نشأ با اعضا و جوارح و قوای مادی موافات می کند. موافات با عالم مثال و عالم عقول به گونه دیگر است. پس این مقدار قال و قیل دلیل بر

نفهمیدن تجرّد انسان است. در هر صورت با موافات با خارج نفس به موازات معلوم بالعرض در خود معلوم بالذات را انشاء و ایجاد می‌کند. معلوم بالذات مرآت معلوم بالعرض، که در خارج است، می‌باشد و از آن حکایت کرده و عنوان خارج است، و به لحاظ مفهومش فانی در خارج بوده و از مقوله، خارج است، ولی از آن جهت که فعل نفس است، و اشراق و تجلی نفس است، دامنه فاعل و جلوه فاعل می‌باشد. فعل هر فاعلی مرتبه نازله فاعل، و شأنی از شؤون فاعل است، پس معلومات عین نفس به هر دو معنا هستند. آنها چشم نفس و ذات نفسند و به این لحاظ معلومات همانند نفس ناطقه از وجودند و وجود فوق مقوله است، پس دو عنوان برای معلوم بالذات ثابت است. به لحاظ عنوان اولی خود از مقوله خارج است. و لحاظ وجود ذهنی بودن از وجود و نحوه‌ای از وجود است.

اما مرحوم آخوند در عبارت وقتی مبنای خود را بیان می‌کند آن را «کیف بالعرض» می‌داند و از طرفی فرموده بود: «العلم مرجعه إلی نحو من الوجود» چگونه این دو جمله با همدیگر قابل جمعند؟

آنچه انسان ادراک کرده و با خود می‌برد، جوهر نفس است، و عین عاقل شده و حتی محسوسات نیز معقول می‌شوند. و اگر در کتاب نفس گفته شد که همه محسوسات متخیّل می‌شوند، راست است، و یا متخیّل ما هم معقول می‌شود راست است. پس همه مدرکات ما معقول می‌شوند. اما چگونه کیف بالعرض است اکنون بیان می‌شود. مرحوم حاجی - رحمه الله - خیلی به زحمت افتاده است. چون پس از این که مبنای قوم را شورانده و به اینجا رسید که علم وجود نفس شده و علم اضافه اشراقی نفس می‌باشد، و اضافه اشراقی، فعل و دامنه نفس و نور وجود است، دوباره برگردد و بگوید که معلومات کیف بالعرضند، از این مطلب چه می‌خواهد؟ در پاسخ گوییم: همان توجیهی که در سخن دوانی برای کیف شده است، در سخن مرحوم آخوند نیز می‌آوریم و امر کیف بالعرض سهل است.

اکنون با اصرار و پافشاری و تکرار به بسط مطلب می‌پردازد\*؛ برخلاف مطلب قبلی که مجال بسط داشت، ولی به اجمال برگزار شد.

سؤال: آیا در تعریف انسان به حیوان ناطق، که حیوان ناطق محمول بر انسان است به حمل اولی ذاتی بر انسان حمل می‌شود، این تعریف از افراد موضوع، یعنی انسان است؟ یعنی آیا حیوان ناطق همانند زید و عمرو و بکر است؟

پاسخ: تعریف فردی از افراد موضوع نیست، چنان که تعریف جوهر نیز از افراد جوهر نمی‌باشد. یکی از افراد جوهر، حجر و فرد دیگر ملک و فلک و عقل و ارض و ماء است، ولی فرد دیگری برای جوهر به نام تعریف جوهر نداریم، بلکه تعریف بر موضوع خود، یعنی جوهر حمل شده و به حمل اولی ذاتی عین اوست، و معنا و مفهوم جوهر است، ولی حدّ و تعریف فرد جوهر نیست. قوم در اثر توجه نکردن به همین مطلب ظریف گمان کردند که اگر بر چیزی مفهومی صادق باشد، آن مفهوم تعریف از افراد وی نیز هست، لذا در حیرت افتاده و سرگردان شدند، لذا گمان کردند: ماهیت جوهر، جوهر است و حدّ جوهر را از افراد وی دانسته، در حالی که تعریف از افراد محدود نیست. در وجود ذهنی این اشکال مطرح شد که اگر وجود ذهنی جوهر همانند جوهر خارجی نظیر آتش باشد باید سوزنده باشد، اما چگونه وقتی در ذهن آمد آتش، اگر تعریف آتش بر او صادق است، نمی‌سوزاند، آیا این آتش اگر در خارج از مقوله جوهر بود در ذهن از مقوله جوهر نیست؟ اگر جوهر است چرا آثار جوهر خارجی را ندارد؟ و اگر نیست پس آتش را تعقل نکردیم و علم به آن نداریم. پاسخ این است که، آتش ذهنی آتش، و همانند آتش خارجی جوهر است، اما معنا و مفهوم آتش فردی از آتش نیست، زیرا در همه جا حدّ از افراد محدود نمی‌باشد. پس مفهوم و ماهیت در ذهن و خارج یکی است، اما در خارج وجود خارجی دارد، و جوهر خارجی است از این رو آثار وجود خارجی بر آن بار است و در ذهن وجود نفسانی

دارد. و ماهیت همان ماهیت است، ولی معنای آن این نیست که این معنا و مفهوم یکی از افراد جوهر خارجی باشد. پس اکنون زبان می‌گیرد و سؤال می‌کند: اگر شما «الإنسان حیوان ناطق» گفتید در منطق بیان شده است که معنای حیوان این است: «جوهر جسم نام حسّاس متحرک بالارادة»، پس برای اختصار به جای این تعریف لفظ حیوان را می‌گذاریم، چنان که درباره فصل انسان، یعنی ناطق نیز چنین می‌کنیم، همان طور که شیخ در رساله معراج خود بیان کرده است که مشخصات انسان، که وی را از دیگر حیوانات جدا می‌کند از ذاکره و حافظه و ادراک کلیات و نطق ظاهری گرفته تا صغری و کبری چیدن و تلفیق معلومات و رسیدن به مجهولات را جمع می‌کنیم و آن را در نطق می‌گنجانیم، و در حمل به آن ناطق گفته و می‌گوییم: «الإنسان حیوان ناطق». سائل می‌گوید: مگر شما در تعریف حیوان جوهر را اخذ نکردید؟ پاسخ: بله، جوهر و جسم و نام و دیگر اجزاء، تعریف حیوان را تشکیل می‌دهند. سائل می‌گوید: پس این معنا باید بر افرادش حمل شود بنابراین، این معنای جوهر در ماهیت و طبیعت نوعیه انسانی نیز صادق است و بر آن باید حمل شود.

اکنون آنچه از معنای انسان در ذهن داریم نیز باید جوهر بر وی صادق باشد، بنابراین صورت انسان در ذهن، یعنی معلوم ذهنی، نیز باید مصداق جوهر باشد. پس چگونه می‌گویید: معلوم در تحت مقوله جوهر مندرج نیست؟

پاسخ: معنای جوهر داشتن یک سخن است، فردی از افراد جوهر بودن سخن دیگر است. و شما فرد بودن برای جوهر را با معنای جوهر داشتن خلط می‌کنید. و اشکال در باب وجود ذهنی آن است که معنای جوهر ذهنی فرد جوهر است، در حالی که این درست نیست.

فإن سألت عتاً وقتی فارسی زبان، عربی بنویسد، گاهی اصطلاحات عربی را به قالب متعارف فارسی می‌ریزد. در فارسی می‌گوییم: «اگر از من این مطلب را بپرسی» ولی عرب چنین نمی‌گویند، و حرف جر را روی مسئول نمی‌برند، چنان که در عبارت

«از من» در فارسی چنین است، بلکه حرف جر «عن» را روی مسؤول عنه می‌برند و می‌گویند: «وإن سألتني عنه» پس عبارت صحیح این بود: «فإن سألتني عن الجوهر إذا...»

أليس الجوهر مأخوذاً في طبائع أنواعه و أجناسه، و كذا الكمّ و النسبة في طبائع أفرادهما، كما يقال: الإنسان جوهر قابل للأبعاد حسّاس ناطق، و الزمان كمّ متّصل غير قارّ، و السطح كمّ متّصل قارّ منقسم في الجهتين فقط. یعنی سطح کمیتی است که عمق ندارد، لذا فقط در دو جهت قابل انقسام است. در این تعریف جوهر و یا کمیت و یا امثال آنها آورده شده است و باید اینها جوهر باشند و تعریف و معنای جوهر بر آنها صادق باشد پس وقتی معلوم در ذهن است و ماهیت بر او صادق است و این تعریف باید بر او صادق باشد پس چگونه این ماهیت از مقوله خارج است و جوهر و کم نیست، در حالی که حدّ و تعریف است؟

نجيبك يا أخا الحقيقة بأنّ مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته. در پاسخ می‌گوییم: تعریف و معنای جوهر بر ماهیت مزبور، یعنی ماهیت ذهنی صادق است، ولی کسی نگفته که معنا و تعریف هر شیء از افراد آن باشد. چه کسی اثبات کرده است که تعریف و حد باید از افراد محدود باشد؟ معنای آتش از افراد آتش نیست. کما أنّ كون مفهوم الجزئي و حدّه - و هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين - عين نفسه لا يوجب كونه جزئياً. جزئی دارای مفهومی است و این مفهوم وقتی صادق بود کافی است نه این که خود آن تعریف و معنا نیز از افراد جزئی باشد. اکنون دفع دخل مقدر می‌کند: و كون حدّ الشيء عين محدوده و إن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود. تعریف و حدّ باید عین محدود باشد، ولی لازم نیست فرد آن باشد.

و كذا كون مفهوم... كان لا في موضوع. آیا معنای جوهر، که قابل حمل بر کثیرین است، می‌تواند به خارج آمده و با وصف کلیت در خارج فرد جوهر باشد و آثار آن را داشته باشد؟

در پاسخ می‌گوییم: چنین چیزی ممکن نیست، زیرا هر موطنی برای خود احکامی دارد، و هر مرحله از وجود دارای اشاری است و شیء را از موطن خود به در نمی‌آورد. از این مطلب چنین تعبیر شده است که «تجافی در دار وجود محال است»؛ یعنی امر مادی با حفظ عنوان مادیت و من حیث هو مادی به عالم ماورای طبیعت نمی‌آید، و یا اگر چیزی وصف عنوانی مجرد داشته باشد با حفظ آن مادی نمی‌شود. موجود خیالی و همی نمی‌شود، و موجودات پایین با حفظ عنوانی خود به مرحله عقل راه ندارند. و عقل را با مجرد عقلی نمی‌توان به موطن خیال و حس آورد. دنباله بحث تجافی و از آثار و متفرعات آن، توقیفیت اسمای الهی است. قوم در شعبه‌ای از شعبات این بحث چنین عنوان کردند که اسماء الله توقیفی است، و آن، یعنی هر مرتبه‌ای از مراتب وجود به صورت ثابت توقیف بوده، و در موطن خود میخ‌کوب است:

اگر یک ذره را برگیری از جای همه عالم خلل یابد سراپای عقل اول، عقل اول است و نمی‌تواند نفس کل باشد، و نفس کل عقل اول نمی‌شود، عالم مثال عالم شهادت مطلقه، و عالم مثال عالم عقل نمی‌گردد پس همه اسمای تکوینی و عینی در جای خود میخ‌کوبند. بنابراین اسمای تکوینی، که معنای اسمای لفظی‌اند، تجافی نمی‌پذیرند. پس ماهیتی که معنای عام حدی منطبق بر کثیرین دارد و در موطن ذهن است به خارج نمی‌آید، و فردی از جوهر نمی‌شود تا اثر خارجی جوهر را داشته باشد. پس اگر آمدن ماهیت کلی با وصف عنوانی کلیت در خارج محال است و عنوان جزئیت و تشخص و خارجیت را نمی‌پذیرد پس موجود ذهنی فردی از جوهر خارجی و دارای آثار خارجی نمی‌شود.

و هذا المفهوم این واو حالیه است بشرط الکلیّة یمتنع وجوده فی الخارج، یعنی تجافی محال است إذ کل موجود خارجی مشخص. اگر مشکل خود را در جوهر حل کردیم در مفاهیم دیگر نیز حل می‌شود. و کذا نقول فی اکثر الحدود و المفهومات، فإنّ

حدّ الحيوان و هو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع و إن حمل عليه حملاً أولياً. پس بر طبق ضابطه کلی مزبور در حدود و مفاهیم همین مطلب را پیاده می‌کنیم. لذا اگر ضابطه‌ای همه گیر نباشد، علم و ضابطه علمی نمی‌شود، اما چرا فرمود: «في أكثر الحدود» آیا باعث به هم خوردن ضابطه علمی نمی‌شود؟ گوییم: در این اشکال: «أم كيف تحت كيف كل قد وقع» هر کدام از مقولات در تحت مقوله خویشند، و هیچ کدام كيف نیستند، مگر خود مقوله كيف، پس کلمه «أكثر» مقوله كيف را خارج می‌کند. مقوله كيف مفهوم كيف است، اما دیگر محدودها هم از مقوله خودشانند و كيف مقوله خودش است. پس اکثر، این مورد را خارج می‌کند، پس از عنوان ضابطه بودن به در نمی‌رود. در هر صورت معلوم ذهنی به حسب مفهوم و معنا به حمل اولی ذاتی خودش خودش است، ولی به لحاظ وجود ذهنی حمل شایع صناعی و از جوهر نفس است.

فإن قلت: إذا لم تكن الطبائع النوعية... إلا الماهية النوعية له. اگر گویی: اگر ماهیت ذهنی انسان جوهر نیست چگونه بر زید و عمرو و بکر حمل می‌کنید و می‌گویید آنها جوهر و نامی و حسّاسند؟ و چگونه مفهوم و حد بر آنها حمل می‌شود، در حالی که مقوله ذاتی آنها نشد، ولی ماهیت و حد ذاتی افراد است؟ پس اگر حدّ خودش جوهر نیست چگونه بر کثرات صادق است، در حالی که ماهیت نوعیه همین افراد و حد همین افراد است؟

عبارت «على أي وجه أخذت» و نیز «في أي نحو كان» به معنای «مطلقاً» است. در پاسخ می‌گوییم: در اینجا دو سخن داریم: می‌گوییم حد فردی از افراد جوهر نیست، ولی نمی‌گوییم حد جوهر بر همه صادق نیست و یا حد جوهر نیست. قلت: کون... الحدّ في الحدّ. اگر مفهوم مقوله در حقیقت این موجود مأخوذ باشد، وی مندرج تحت آن مقوله است. و در تعریف کم انقسام به دو جهت و امثال آن را آوردیم پس به لحاظ این جهت بر کثیرین صادق است.

و ثانيهما: أن... قراره ذا أجزاء مجتمعة في الوجود. این جهت مربوط به فرد است و نه مربوط به حد و تعریف.

إذا تمهّد هذا فاعلم اكنون که این دو وجه درباره اندراج موجود تحت یک مقوله بیان شد بدان که، أنّ الطبائع النوعيّة إذا وجدت في الخارج و تشخّصت بالتشخصات الخارجيّة تترتّب عليها آثار ذاتيّاتها در خارج آثار جوهر بر وی بار است لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العيني، و إذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها حد وی بر آن صادق است، ولی فرد آن نیست و تشخّصت بالتشخصات الظليّة، یعنی ذهنيه تكون تلك الطبائع حاملة لمفومات الذاتيات این طبایع حامل حدود خویشند نه این که خودش یکی از افراد خود باشد من غیر آن تترتّب عليها آثارها، یعنی یکی از افراد آن نیست إذا الآثار للموجود آثار برای موجود خارجی و عینی است لا للمفهوم، مثلاً الحاصل من السطح في الذهن متضمّن لمعنى الكمّ، لكن ليس بحيث تترتّب فيه آثار الكميّة، أي ليس الحاصل في الذهن من حيث أنّه موجود ذهني و قائم به قابلاً للتقسام إلى الأجزاء لذاته چون یکی از افراد کمیت نیست بل هو معنى بسيط مجرد معنا و مفهومش بر او صادق است بحيث إذا وجد في الخارج تترتّب عليه آثار الكميّة لذاته. اگر از این معنا عنوان کلیت را اخذ نکنید و آن را از وی بیندازید طبیعت من حيث هی لا بشرط در خارج تحقق پیدا می کند و مثل ذلك همین مطلب در باب کمیت را در باب جوهر و دو جزء جوهری انسان بیاورید، الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملاً لكن ليس حيواناً تترتّب عليه آثار الحيوانيّة من الأبعاد بالفعل و التحييز و النموّ و الحسّ و الحركة في الذهن نه این که معنای مزبور فردی از افراد انسان بوده، و همانند زید و بکر باشد. پس آثار حیوانی بر وجود خارجی حیوان بار می شود. بل يتضمّن لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار و الأفعال، یعنی افعال و آثار خارجی و کذا حال الناطق.

فإن قلت:... فلا يكون كيفاً.

سؤال: از یک طرف به این کمیت معلوم و حاصل در ذهن و مدرک ما کمیت می‌گویید، و قائلید که ما علم به کمیت پیدا کردیم، و از طرفی می‌گویید چون در ذهن موجود است قابل انقسام نیست، فکیف التوفیق؟ اگر کم است قابل انقسام است، پس با ادراک غیر قابل انقسام چگونه جمع می‌شود؟ پاسخ می‌دهد: وقتی فردی خارجی به ذهن آمد و هم رهن می‌شود و خیال می‌کنید که اگر این فرد دارای قد و قامت در خارج قابل انقسام است در ذهن هم باید قابل انقسام و تجزیه باشد، در حالی که چنین نیست. معنا و حد کمیت به صورت مجرد بسیط در وعای ذهن حاصل می‌شود و مرآت آن افراد خارجی می‌گردد، اما این که خود این معنا یکی از افراد کمیت نیست و قابلیت تقسیم ندارد، و تجزیه نمی‌شود با حرف نخستین تنافی ندارد پس باید بین این دو جدایی بیندازیم.

قلت: بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكمّ فيه. و أدلة الوجود الذهني بعد تمامها لا تستدعي إلا حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن، لا أفرادها و أنحاء وجوداتها. «فيه»، یعنی در ذهن مفهوم کمیت آمده است، نه فردی از کمیت و مصداق خارجی آن به ذهن آمده باشد، و أدلة وجود خارجی همین مقدار دلالت دارند که ماهیات اشیاء در ذهن می‌آید، نه خصوصیات وجودی افراد آنها، پس چگونه این معنای ذهنی را فرد ماهیات قرار می‌دهید؟ و قد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال أنحاء الوجودات و التشخصات من موطن إلى موطن، یعنی به برهان ثابت کردیم که تجافی محال است. وجود ذهنی خارجی نمی‌شود، و خارجی ذهن. و ناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء. تمسك خوبی به تعریف علم برای مطلوب کرده است.

علما گفتند: علم «صورة حاصلة عن الشيء» است، نه این که نفس الشيء به ذهن آید. مراد از شيء افراد ماهیت هستند. پس صورت حاصله خود شيء نیست، بلکه عن الشيء است. هنوز در دنباله جواب از اشکال هستیم.\* اشکال این بود که، معانی و مدرکات و

حدود از افراد محدود نیستند، بلکه به حمل اولی ذاتی این حدّ موجود در ذهن همان خارج هستند به اینکه حکایت و مرآتیت برای خارج دارند، ولی خود این معانی عقلی مجرد و بسیطند و در تحت مقوله‌ای مندرج نیستند.

پس معنای جوهر، که مدرک بالذات است، حکایت از جوهر خارجی می‌کند که معلوم و مدرک بالعرض است. پس اگرچه حدّ از افراد محدود نیست و به حمل شایع صناعی عقل بسیط و مجرد است، ولی به حمل اولی ذاتی همان خارج است و این دو با هم تنافی ندارند. اما در دنیا به سخن فرمودید: همین مفهوم موجود ذهنی بوده و به حمل شایع صناعی چیز دیگری است.

سؤال: این چیز دیگر چیست؟ پاسخ دادید: این معلوم بالذات و معنای شیء در ذهن از مقوله کیف است.

سؤال: این کیف چگونه کیفی است؟ شما اکنون کمیت را مثال زدید اگر من کمیت را ادراک کردم، کمیت، طول و عرض دارد، و برخی هم تنها طول دارند و عرض ندارند و برخی از کمیت‌ها جسم تعلیمی بوده و هم طول و هم عرض و هم عمق دارند و به آن «بعد جوهر» می‌گفتیم، زیرا عارض بر طبیعت جوهرند. پس اگر این مدرک من از کمیت، فردی از افراد مقوله خودش نباشد پس چگونه من آن را ادراک کردم؟ در پاسخ گفتید: چون مفهوم آن و حد و ماهیت آن است و به حمل اولی، ذاتی خود وی می‌باشد پس مرآت اوست و خودش یک معنای کلی بسیط است و از آن به عقل بسیط، یعنی معقول کلی بسیط که حاکی از خارج است تعبیر کردید.

پس اگر من کم را ادراک کردم چگونه آن را کیف نفسانی می‌دانید؟ اگر مراد شما کیف بالذات است چگونه کمیت با کیف بالذات سازگار است؟

پاسخ: این کیف بالذات نیست، ولی کیف بالعرض است. اما بقیه پاسخ در این که چگونه کیف بالعرض است بعد خواهد آمد.

و بالجملة حمل مفهوم الكمّ علی هذه الأنواع كحمل مفهومه علی نفسه بمعنى كونه

مأخوذاً في حدّها. مراد از «هذه الأنواع» انواعی است که در تحت کمیت هستند؛ مثل خط و سطح و جسم تعلیمی، و کم جنس این انواع است. پس حمل مفهوم کمیت بر این خط و سطح و جسم تعلیمی مثل حمل مفهوم کمیت بر خودش است؛ یعنی به حمل اولی ذاتی کمیت بر این انواع حمل می شود و مراد از مأخوذ بودن در حد همان تعبیر بالا به عقل مجرد بسیط است؛ یعنی این معنا معقول بسیطی است که حکایت از محدود می کند کأخذ الشيء، في ما هو ذاتيه أو ذاته، فكما أن مفهوم الكم باعتبار لا يصير فرداً لنفسه. مفهوم همان حدّ است؛ حد خودش فردی از افراد محدود نیست پس مفهوم کم «باعتبار»، یعنی به اعتبار حمل اولی ذاتی مرآت حاکمی از خارج است و لا يصير منقسماً لذاته، كذلك الأنواع الحاصلة منه في العقل. اگر بنا باشد این مفهوم ذاتاً تقسیم شود؛ یعنی باید فردی از افراد باشد، در حالی که چنین نیست که وی فردی از افراد می باشد، بلکه خود معنای کمیت است. پس انواع حاصل از کمیت نیز چنین هستند؛ یعنی خط و سطح و حجم در ذهن چنین هستند. هنوز پاسخ نیمه تمام است، و طلبی از آخوند داریم و آن اینکه اگر این معلوم بالذات کیف است و ما اشکال کردیم به این که اگر کم را ادراک کردیم پس نباید کیف باشد، ولی اکنون شما در معنای کمیت مدخله، و منقسماً لذاته را از حریم حدّ خارج کردید و گفتید: آنچه منقسم لذاته است محدود است، و نه حدی که مرآت آن محدود است و معنای انقسام بالذات در او هست، زیرا بیان آن است ولی نه اینکه خودش از افراد کمیت بوده باشد، به اینکه بالذات منقسم باشد. اکنون که کمیت ذهنی منقسم بالذات نیست ما در اشکال گفتیم اگر کم را ادراک کردیم پس این کیف نیست، ولی شما الآن می فرمایید این کیف است پس کیف بودن آن مورد طلب ماست.

فبجملة ما قرّناه ظهر لك أنّ شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها؛ یعنی گرچه ما به چند مقوله، نظیر کم مثال زدیم، ولی این مطلب در مورد همه مقولات دهگانه صادق است که هیچ

کدام از آنها در تحت ماهیات خود و فردی از افراد آن نیستند، بلکه عقل مجرد بسیط هستند. بل المقولات إما عینها أو مأخوذ فیها عین در جایی که جنس باشد. و «مأخوذ فیها» در آنجا که نوع باشد. دربارهٔ کمیت اگر خود کمیت که از اجناس عالی باشد، پس تعریف کمیت عین خود او بوده و در واقع جنس عالی است و البته غیر از جنس بودن چیز دیگری ندارد، ولی اگر کمیت نسبت به نوع خود سنجیده شود نوع عبارت است از: کمیت به علاوه فصلی که آن را از دیگر انواع کم جدا می کند پس کمیت اگر در نوع اخذ شده باشد؛ یعنی جزئی از آن است. در حقیقت جوهر نیز چنین است اگر انسان را ادراک کنیم تنها ادراک جوهر برای ادراک وی کافی نیست، بلکه باید فصول نیز ادراک شوند. پس جوهر مأخوذ در ماهیت انسان است، ولی اگر خود جوهر را ادراک کنیم چون جنس عالی است عین آن است.

و أمّا من حیث کونها صفات موجودة للذهن ناعته له من مقولة کیف بالعرض؛ یعنی از حیث اینکه معقولات ذهنی در ذهن موجود بوده و ناعت ذهند، و ذهن متصف به آنها می شود از مقوله کیف بالعرض است (پس این جمله در جواب «فلا یکون کیفاً» می باشد)؛ یعنی بالذات این معقولات کیف نیستند، بلکه بالعرض کیفند.

لا أن کیف ذاتی لها اگر کیف ذاتی معقولات ذهنی باشد اشکال دوم پیش می آمد که، «أم کیف تحت کیف کل قد وقع».

بنابراین بالذات این معقولات کیف نیستند. سؤال: کیف چگونه جوهر شده است و یا کیف چگونه کمیت شده است؟ و مراد از کیف بالعرض چیست؟ گوییم: معقولات ذهنی دوبعدی شدند و همانند آینه دور و هستند: یک روی به سوی خارج دارند که مبین معانی خارج آنهاست، و به این لحاظ مرآت خارجند و علم هستند و از آن علم تعبیر به عقل مجرد بسیط می کنند، و لازم نیست این علم حاکی از خارج، جزء افراد جوهر باشد. اما این اشکال را باید جواب گفت که، اگر معقول جوهر خارجی کذایی است چرا آثار آن را ندارد؟ جواب این بود که حدّ همان حدّ است، ولی انحراف

وجودات آن گوناگون است، و آن سوی وی کیف بالذات نیست تا اشکال پیش آید، و همه مقولات تحت کیف جمع گردند، و انقلاب لازم آید، و تخلف و اختلاف در ذاتیات پیش آید، پس کیف بالعرض است. مراد از بالعرض چیست؟ جناب حاجی فرمود: آخوند بر مبنای قوم صحبت می فرماید، زیرا مشاء و متکلمین علم را کیف نفسانی می دانند؛ به این که عقل مجرد بسیط حد علم است، ولی به لحاظ وجودش در نفس کیف نفسانی است و لذا آخوند به زبان قوم آن را کیف بالعرض می دانند. اما می دانیم که قوم علم را کیف ذاتی می دانند و نه کیف بالعرض، زیرا قوم کیف را به دو قسم تقسیم می کنند: کیف نفسانی و آن علم است، و غیر آن، از انواع کیف. اما در اینجا مرحوم آخوند مرجع علم را به نحوی از وجود دانست و فرمود: «مرجعه إلى نحو من الوجود» و فرمود: نفس با دارا شدن علم عین علم می شود، و خود نفس چنین تعریف می شود: گوهر مجرد و عاری از ماده و احکام ماده، نفس است، و نفس حد یقنی ندارد و مجرد، لایقنی است و این علم ذات چنین موجودی می شود. پس علم به وجود مجرد برگشت کرده است و نحوی از موجود مجرد است. و وجود نیز نه جوهر است و نه عرض، بلکه فوق مقوله است.

البته به فرمایش های مرحوم حاجی مراجعه کنید، و معنایی که ما می کنیم در نظر داشته باشید می بینید که در نهایت، مبنای آخوند در کیف بالعرض چیست و مراد وی کدام است برای روشن شدن آن گوییم:

«اشکال ثانی» در عبارت بعد در تعلیقات آخوند بر شفاء اشکال ثالث است و اشکال ثالث در اسفار اشکال ثانی در تعلیقات است.<sup>۱</sup> در تعلیقات سطری آمده که در اسفار موجود نیست و همان سطر از عبارت برای ما کار می رسد و مراد از کیف بالعرض بودن روشن می شود. در تعلیقات<sup>۲</sup> فرمود:

۱. ص ۱۳۰، (چاپ سنگی).

۲. همان، ص ۱۳۱.

«فالحق أن هذه المفهومات الكلية الحاصلة في الذهن كمفهوم الإنسانية و غيرها من صور الأنواع الجوهرية هي نفس ماهيات تلك الأنواع، أي محمولة على أنفسها بالحمل الذاتي والأولي، ودلائل الوجود الذهني لا يعطي أكثر من هذا في العقلیات و الكليات؛ وأما نحو وجودها العقلي فيمكن على أنحاء مختلفة في القوة والضعف والظهور والخفاء، فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الأشياء في المرأة؛ فإن النفس بحسب صفاتها و طهارتها بما يتجلى لها شيء من الحقائق الملكوتية، وهذا الصفاء و التقديس هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العملية، وليس أمراً عديمياً محضاً، بل قوة كمالية يحصل عقيب الأعمال الفكرية و هي بالحقيقة إشراق نور عقلي فائض على النفس به تراءى الماهيات ثم كلما اشتدت قوة النفس و قويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقائق عليها، و قوي وجودها عندها حتى صارت النفس عين تلك المعقولات، كما ستقف عليه بالبرهان، و تعلم أن الذات البسيطة كيف يبصر كل المعقولات.

قوله: إن هذه المفهومات الكلية، يعنى معانى عقلی و علوم که بسیط و مجردند.  
قوله: فيمكن على أنحاء مختلفة، يعنى علوم در جان های مختلف، مختلفند. شدت و ضعف نفوس در حقایق علمی دریافتی نیز تأثیر می گذارند. اگر در جایى جان قوى تر باشد آن نور علم پیاده شده درخشان تر و فروزان تر است و شعاعی فراوان دارد، ولی دیگری به این پایه نیست و نور علم وی نیز به آن پایه نمی باشد؛ به اینکه خیلی اطراف خود را روشن کند.

قوله: كوجود الأشياء في المرأة: تمثيل است.

قوله: هو المعبر عنه بالكيفيات النفسانية: پس اکنون مراد از کیفیات نفسانی روشن شده است. به صفا و کدورت نفس، کیف می گویند. نه اینکه کیف از مقولات دهگانه باشد و حال در نفس، و عرض باشد و نفس محل و معروض آن شود. پس به توسع در تعبیر، به صور علمیه ای که عقل بسیط و مجردند و طعمه نفس و عین نفس هستند کیف گفته می شود، و آن نحوی از وجود و خارج از مقولات است. پس به خاطر صفا

از آن تعبیر به کیف می شود. پس به تبع این معنا، یعنی به تبع صفای نفس به صور علمیه، کیف بالعرض گوئیم. چرا بالعرض باشد؟ زیرا نور وجود علم همان نفس بود و صفای نفس کیف است پس صور علمیه ای که در نفس نشسته است نیز به تبع آن صفا کیف است.

پس آن نحوه، که جناب حاجی بحث را شورانده و دم به دم از آخوند می پرسد که کیف بالعرض چگونه است، و در نهایت به ناچار جواب می دهد که آخوند بر مبنای قوم سخن گفته است صحیح نیست. و حرف حاجی رحمته الله ناتمام است، بلکه کیف بالعرض با استفاده از تعلیقات آخوند به خوبی معنا شد. پس این جمله و أمّا من حیث كونها صفات موجودة للذهن ناعته له من مقولة کیف بالعرض. معنا شد و روشن گردید که وجود نفس شدت و ضعف دارد و نور و صفای نفس، معبر به کیف بود، پس صورت علمیه نشسته در آن، به تبع آن کیف است، اما کیف تبعی و عرضی. لا أنّ کیف ذاتی لها برای صور علمیه کیف ذاتی نیست و أصل الإشکال و قوامه علی أنّ جمیع المقولات ذاتیات لجمیع الأفراد بجمیع الاعتبارات و هو ممّا لم یقم علیه برهان. اشکال این بود که مقوله جوهر و عرض و اقسام نه گانه عرضی، وقتی معقول شدند باید تحت مقوله کیف باشند، و بیان کردیم که آنها به حمل اولی ذاتی تعریف و حدّ اشیاء، و حاکی و بیانگر و مرآت خارجند و لازم نیست که از افراد مقوله خود باشند، و بیش از این راه ندارد، و نمی توانیم حدّ را از افراد آن بدانیم. و ما حکم بعمومه وجدان «ما» نافیه است. پس این گمان مستشکل نادرست است که، اگر ما حدّ جوهر را از افراد آن ندانیم علم به جوهر پیدا نکردیم. ولو حدّ از افراد نباشد معنای جوهر برای ما معلوم است و هیچ گونه ملازمه ای بین افراد بودن حد و فهمیدن آن نیست.

و هو الذي جعل الأفهام طرعی، و صیرّ الأعلام حیاری، حیث أنکر قوم الوجود الذهني امام فخر رازی و اتباع وی انکار وجود ذهنی کردند و جوّز بعضهم انقلاب الماهیة و زعم بعضهم ملاجلال دوانی أنّ إطلاق کیف علی العلم من باب التشبيه و المسامحة

برای رفع این اشکال هر قوم راهی برگزید فاختر کُلّ مذهباً و طریقه و لم یهتدوا إلى حلّه سیلاً، و لم یأتوا بشیء یسمن و لایغنی إلاّ قلیلاً. اکنون بعد از معلوم شدن اشکال و جواب روشن شد که محور جواب بر دو امر بود: ۱. نفس در مورد برخی مدرکات خود مظهر است و نسبت به برخی مظهر؛ ۲. باید بین حمل اولی ذاتی و حمل شائع صناعی تفاوت قائل شد.

الإشکال الثانی: أنا نتصور... چنین تصور کنید که در تکه‌ای از کاغذ با طول و عرض کم، مثل  $4 \times 6$  عکسی از آدم کشیده شده است؛ وقتی انسان به این عکس نگاه می‌کند می‌گوید: ما شاء الله چه قدر قدش کشیده و بلند است! اوصاف وی کذا و کذاست! اگر درخت باشد ارتفاع و برگ‌های وی چگونه و چطور است. با این که این کاغذ در کف دست شما جای گرفته است. پس آن خارج چه مقدار جمع و فشرده شده و نسبت خارجی آن محفوظ گردیده است، و چشم به آن نگریسته و نسبت‌گیری می‌کند و از این به آن خارج منتقل می‌شود. از ابعاد کوچک به طور و عرض و ضخامت خارج پی می‌برد. این مطلب که چگونه انسان پی به آن می‌برد خود حریفی است، اما واقعاً ادراکات ما نظیر این مورد است. اگر از بیداری و ادراکات آن به ادراکات منامی برسیم درباره آن، چه بگوییم! نفس در هر عالم مدرکاتی دارد، و گیرنده، خود نفس است و عاید وی شده است: در خواب دریاها و صحراها و حیوانات و اشجار را می‌بیند. آیا آنچه در آن حال می‌بیند، همانند عکس در آن قطعه کاغذ است که کوچک شده‌اند و از نسبت‌ها به خارج دست پیدا می‌کنیم و یا اینکه آنها را به همان بزرگی و عظمت می‌یابیم؟ پاسخ روشن به این سؤال چندان دشوار نیست و دغدغه‌ای ندارد و جای تأمل ندارد که ما آنها را با همان وسعت و عظمت می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم و چنین نیست که آنها را کوچک ببینیم و بعد واقعشان را با نسبت بفهمیم. همان گونه که در بیداری در کنار دریا ایستاده‌ایم و دریا را با همان عظمت می‌نگریم در خواب نیز چنین است. این مدرکات منامی در کجا هستند؟ مدرک آنها کیست؟ مدرک و مدرک

هر دو نفسند و مدرک از نفس به در نیست. مدرک قائم به مدرک و یابنده و دارنده است. پس همین شخص با همین قد و قامت و با این محدودیت خوابیده، ولی همین شخص محدود، این همه دریاها و کوه‌ها و صحراها را می‌بیند. اینها در کجای وی جای دارند. حتی در آن مرز و بوم و خطه‌ی وی هم نمی‌گنجند، پس درباره‌ی آنها باید چه گفت. اینجاست که به بحث تجرد برزخی خیال، و رای بدن نیاز می‌شود.

یکی از مباحث در نفس بحث در بدن است، اما در دسته‌بندی باید از بدن بالاتر رویم و به مرحله‌ی قوه‌ی خیال برویم. ما در تقسیم و تنويع به ۶۶ موضوع رسیدیم و آنها را به نام عیون مسائل نفس نامیدیم و شرحی بر آن نوشتیم به نام *سرخ العیون فی شرح العیون* و هر سه شعبه از تجرد را در یک عین گنجانیدیم و نخواستیم خیلی تفصیل دهیم. تجرد برزخی و عقلی و فوق تجرد سه شعبه از تجرد است. در تجرد برزخی مدرک دارای شبع و طول و عرض است. سؤال: از یک طرف مجرد را مطلق می‌گویند و از طرفی آن را دارای طول و عرض می‌دانید؟ پاسخ این سؤال تا بعد.

هر کجا که مدرک دارای طول و عرض باشد و قد و قامت داشته باشد مراد مدرک و شبع مجرد به تجرد خیالی است، و هر کجا اشباح و طول و عرض ریخته شد، تجرد عقلی است، و فوق آن حدّ لایققی نفس است. یکی از ادله‌ای که در ابتدای عاقل و معقول اقامه می‌شود بر اینکه نفس مجرد است، ادراکات همین اشیای کذایی است. این ادراکات البته با همان عظمتشان مراد است، نه این که کوچک شده باشند، و مثل عکس درون قطعه کاغذ نیست. بلکه همان گونه که این محفل بالعیان است و خود آن را و عظمت و وسعت آن را مشاهده می‌کنیم، خواه در منام و خواه در غیر منام، دلیل بر این است که انسان همین بُنیه و همین جُثّه نیست. این جُثّه که به این کوچکی است و اگر بگوییم اینها را به نوعی از تعبیر در مغز و سرش دارد، این تعبیری ابتدایی است؛ مثلاً گفته شود: این تصاویر در روح بخاری در کجای مغز قرار گرفته و طول و عرض آن چه مقدار است! در حالی که انسان این همه را ادراک کرده و البته نفس نسبت به آنها

برای عده‌ای مظهر و برای عده‌ای مظهر است؛ مثلاً برخی که ضعیف هستند مظهر مدرکاتند، ولی بعد که قوی شدند مظهر مدرکات می‌شوند؛ مثلاً در باب تفسیر قرآن می‌گویند. برای کسانی که ابتدایی و در ساحل هستند آیه‌ای متشابه است؛ مثلاً در آیه ﴿يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...﴾<sup>۱</sup> چنین می‌اندیشد که به حذف مضاف است: «ای نوح! نه ذو عمل»، ولی آن کس که به سر آن رسیده است این آیه برای وی متشابه نیست، و از محکّمات بوده و با اصل مسلمی که انسان، علم و عمل خویش است و شب و روز در حال ساختن خویش است، آیه را معنا می‌کند. پس با این ضابطه محکم آیه را نیز از محکّمات می‌داند. لذا بسیاری از آیات برای بسیاری از متشابهات است، ولی برای برخی دیگر که سرد و گرم چشیده و استاد خدمت کرده‌اند و اصول و امهات فرا گرفته‌اند از محکّمات و «و كالشمس في رابعة النهار» است. لذا نفس عده‌ای برای برخی از مدرکات مظهر است، ولی برای عده‌ای دیگر مظهر است، زیرا ورزش کرده است. و یا برای یک شخص در دو مرحله تفاوت دارد تا ضعیف است مظهر آنها و بعد از قوت مظهر آنهاست. به زبان قرآن هر دو جانب را دارد: هم تنزل است و هم ترفع و صعود ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾<sup>۲</sup> چنین است. در روایات، تفسیر آن آمده است. روایات، بطون آیات و مرتبه نازل قرآن کریمند و معصوم به درستی قرآن را می‌فهمد، زیرا «إنما يعرف القرآن من خوطب به». پس از آن طرف تنزل است، اما قبلاً گفته شد که تجافی محال است. پس با این تنزل، ترفع نفس همراه است پس تا نفس بالا نرود، نمی‌گیرد، لذا تنزل یک جانبه نیست. با آنکه قرآن در این سر پیاده می‌شود و در این حقیقت و سر و کانال وجودی می‌نشیند، اما هم تنزل است و هم ترفع. پس اگر عروجی نباشد و جان مستعد گرفتن نباشد چگونه تنزل صورت می‌گیرد؟ پس ما اشیاء را با همان عظمت و وسعت می‌یابیم، نه این که عکس کوچکی

۱. هود (۱۱) آیه ۲۶.

۲. قدر (۹۷) آیه ۴.

را دیده و آن را قیاس کنیم و به واقع پی ببریم. پس اشکال انطباع شده را در آنجا پیدا نکرده‌اند تا از آنجا به واقع پی ببریم، بلکه آنها را در خود می‌یابیم. لذا عظمت و وسعت معلوم بالعرض، در معلوم بالذات منعکس است و آن را با همان وسعت داریم.

آنهایی که علم را اضافه دانستند در منامات چه می‌گویند: اگر انسان معلوم را در خود ندارد علم به معدومات را چگونه پیدا می‌کند؛ معدوماتی که هنوز تحقق پیدا نکرده‌اند چگونه طرف اضافه واقع می‌شوند؟ زیرا اضافه باید دو طرف داشته باشد: مضاف و مضاف الیه. در اینجا مضاف الیه معدوم است. پس اضافه به معدوم چگونه است؟ شیخ اشراق عالم مثال را به عالم مثال اکبر، و آن عالم مثال منفصل است، و به عالم مثال اصغر، و آن خیال انسان است، تقسیم می‌کند. آخوند حرف ایشان را نیز پیاده می‌کند و می‌گوید ما به عالم مثال منفصل مؤمنیم، اما این گونه که شیخ اشراق می‌گوید صحیح نیست، زیرا وی می‌گوید: این قوای بدن، معدّما به مثال منفصل هستند؛ مثلاً در آینه و در آب عکس‌هایی می‌یابیم این عکس‌ها در واقع مثال‌ها و اشباحی هستند که در عالم منفصل هستند، و ما آنها را با عظمت و وسعت خود می‌بینیم ولی توجه به آن نداریم. مثال منفصل در باطن این عالم است و نفس با تجرد خود و با چشم بصیرت باطن عالم را می‌بیند، ولی توجه به آن ندارد. نه اینکه این اشکال و اشباح را در خود ببیند. ما این حرف شیخ اشکال را رد می‌کنیم، زیرا اگر این گونه باشد به اینکه ادراک انسان به اشباح و اشکال موجود در عالم مثال منفصل تعلق گیرد باز حرف تمام نیست، زیرا در این صورت من دارای آنها نیستم، و از دور مثلاً آنها را مشاهده می‌کنم. پس این سخن را از شیخ اشراق می‌گیریم و می‌گوییم ما خودمان آنها را دارا هستیم. تجرد نفس ایجاب می‌کند که نفس دارایی‌های مزبور و فوق آنها را واجد باشد.

الإشکال الثاني: أنا تصوّر جبالاً شاهقة...\* در وجود ذهنی این اشکال به دو شعبه

منشعب می شود و مشتمل بر دو ایراد است. زید و عمرو و کوه و دشت معلوم و مدرک ما می شوند، و علم کیف نفسانی است پس مدرکات ما اعراضند، در حالی که ما جواهر را ادراک کردیم، این یک شعبه از این اشکال است. شعبه دیگر، که اکنون مهم و مورد بحث و نقطه توجه است این که، انطباع کبیر در صغیر لازم می آید: دریا و کوه و کهکشان و خلاصه این همه موجودات عظیم الجثه باید منطبق در یک قوه خیال و یا حس مشترک شوند. همین اشکال دوم در تعلیقات آخوند بر شفاء معنون به اشکال سوم است، و در تعلیقات به روشنی این اشکال را به دو شعبه کرده است. در آنجا می فرماید: «فوجب محالان: أحدهما: كون هذه الأمور على تقدير عرضية العلم أعراضاً، و معلوم أنها جواهر ليست بأعراض. والثاني: أن تحصل تلك الأمور العظيمة عند كيفية و قوة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس، و كنا إذا تصوّرنا زيدا مثلاً مع أشخاص آخر إنسانية...».

قبلاً بیان شد که، اشیائی را که ادراک می کنیم، خواه در خواب و خواه در بیداری، و تمثلات گوناگون برای جناب انسان از قبیل اشباح و اشکال در گذشته و آینده همانند عکس درون آن قطعه از کاغذ در کف دست نیست که در قطع  $4 \times 6$  بوده و ما با مقایسه و نسبت، عکس را با خارج می سنجیم و فواصل را بزرگ می کنیم و می گوئیم: این شخص چه قدر بلند قامت و این درخت چه قدر بزرگ است! پس در اشباح و اشکال ادراکی ما چنین نیست که به خود می قبولانیم که این مدرک کوچک در خارج چنان اندازه هایی دارد. به وجدان این اشباح را بزرگ و وسیع می یابیم و در این یافتن به دلیل و برهانی نیاز نداریم، و به ذوق می یابیم که اشیاء به هنگام ادراک و تمثل خود با همان قد و قامت و وسعت و بزرگی هستند. از اشکال اول قبلاً جواب دادیم که به حمل اولی ذاتی شیء از مقوله خودش است و جوهر جوهر است و به حمل شائع صناعی مدرکات انشاء نفسند و نیز با اشاراتی که درباره مرآتیت و تشخص و سعة وجودی و تجردی نفس بیان کردیم در پاسخ به اشکال اول معطلی نداریم.

در اشکال دوم محط بحث در انطباع صغیر در کبیر است و سخن ما همان است که نفس چون مجرد است اشیاء را ادراک می کند و تمثلات زیر سر همین مجرد است، و نفس مظهر «لا یشغله شأن عن شأن» است. لذا کثرات مزاحم وی نبوده و در آن واحد و دفعته خیلی چیزها را ادراک می کند. پس مجرد نفس اشکال انطباع را برمی دارد. سؤال: مراد شما از صغیر چیست؟ ممکن است مراد شما یکی از این امور و یا همه آنها باشد: ۱. دوده مغز؛ ۲. قوه خیالیه؛ ۳. روح بخاری؛ ۴. حس مشترک؛ ۵. جلیدیه چشم؛ ۶. قوه لامسه.

به علاوه، کلمه انطباع از چه جهت به این ادراکات اطلاق شده است؟ حقایق و معانی ماورای طبیعت را با اینجا قیاس کردید و با اصل قرار دادن اینجا تلاش دارید آنجایی ها را در قوالب الفاظ اینجا پی بریزید. پس اولاً، انطباع نیست تا آن گاه به دنبال محل آن بگردید و در یکی از آن قوای جویی نمایید، بلکه به فعل و انشای نفس، مدرکات ما وجود یافته و حیات دارند. ثانیاً، انطباع صغیر در کبیر نیست. صغیر مثل جلیدیه چشم، آلت نفس و قوه ای از قوای نفس است که نفس به واسطه این جهاز به مبصرات تعلق پیدا می کند، چنان که به واسطه سمع به مسموعات مسانخ آن دست می یابد. و لذا از هر آلت خاص با مسانخ آن مرتبط می شود و از آلت چشم نمی توان به ادراک مسموعات رسید و برعکس. بنابراین، این آلات موافات نفس با خارجند و هر یک از این دستگاه ها با خارج یک گونه بستگی تکوینی و مناسبت تکوینی دارند، مبصرات و مسموعات و مذوقات و مشمومات محسوساتند و از جمع آنها متخیلات در قوه مربوط به وی حاصل می شود و پس از آن معقولات واقعند.

پس برای هر یک از این حقایق نظام هستی دستگاه و جهازی داریم که با این جهاز و دستگاه با آن موافات و برخورد می کنیم و نفس به وزان آنها انشاء می کند، و مظهر و یا مظهر می شود و یا به ضعف و قوت انسان ها بین این دو تفاوت می گذاریم و در مرحله ای انسانی ضعیف است، لذا مظهر است و در مرحله ای انسان قوی می باشد لذا مظهر است.

البته اکنون که همین حرف‌ها را می‌خوانیم باید به روش عملی اهمیت دهیم. اگر یک - دو بار شکار کنیم در هر کدام از آن شکارها چیزهایی پیاده می‌شود که مفتاحی برای فهم مسائل بسیاری است. و لذا از همان ضابطه بسیار چیزها فیضان می‌کند، فاض ثم فاض و ثم یفیض. بنابراین حفظ طهارت و خلوت شب در آنها دخیل است. جسارت محضر شما علما و بزرگواران نشود از منطق قرآن بشنوید ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا﴾<sup>۱</sup> یک مقدار از شب را برنامه قرار دهید، و البته برنامه مره دیگر دارد، و همان گونه که اکنون برای درس می‌آمدم چند بار به ساعت نگاه کردم که وقت دیر نشود و به وقت بیایم. یک چنین برنامه منظم قرار دهید و در این ساعت در پیش استاد و معلم کل ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾<sup>۲</sup> و در حضور او باشید حضور و مراقبت خود را در پیشگاه او حفظ کنید در تاریکی و در خلوت شب به فکر خلقت خویش و خلقت نظام هستی و به فکر ابتدا و انتهای خود باشید. و همین را ادامه دهید تا گرم شوید و داغ گردید. جناب خواجه در اشارات فرمود: مثال آن انگشت زغال است که انگشت نمور رطوبتی آن وقتی به پیش آتش گذاشته شود، اگر تا شروع به گرم شدن و آتش گرفتن کند از کنار آتش بردارید باز اگر در کناری باشد رطوبت می‌گیرد و سیاه و خاموش می‌شود. بعد از مدتی اگر دوباره آن را پهلوی این آتش بگذارید و باز بردارید، اگر تا قیامت این عمل را انجام دهید این زغال آتش نمی‌گیرد و آتشین نمی‌شود، بلکه باید در جوار آتش باشد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ اگر استقامت و همت داشته باشند آن گاه ﴿تَنْزِيلُ عَلَيْهِمُ الْغُلَاقَ...﴾<sup>۳</sup> می‌شود و دیروز اشارتی کردیم که تنزل زیر سر ترفع است تا از این سوبالا نرفتید، از آن سوی تنزل نمی‌شود، و اینها باهمدیگر صورت اضافی و طرفینی

۱. اسراء (۱۷) آیه ۷۹.

۲. علق (۹۶) آیه ۵.

۳. فصلت (۴۱) آیه ۳۰.

دارند. پس این جهت عملی هم کمک می کند. اگر، ان شاء الله، توفیق یافتید و موفق هم هستید، صدق گفتار ما را می یابید. البته آن مقام، مقامی است که خداوند، حامد آن مقام است؛ یعنی مقام خلوت و مقام حضور و مقام مراقبت را خدای تعالی حامد و شاکر است: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾. این مقام، محمود رب است و محمود، ما سوی الله است، و همه حامد این مقامند.

قدر خود بشناس مشمر سرمری      خویش را کز هرچه گویم برتری  
آنکه دست قدرتش خاکت سرشت      حرف حکمت بر دل پاکت نوشت  
دفتر وجود خویش را بشورانید، و به قول جناب حاجی علیه السلام:

دفتر حق است دل به حق بنگارش      نیست روا پر نقوش باطله باشد

از گفتن و شنیدن لغو، خواندن رمان های نادرست و از معاشرت با نامحرم ها خواه نامحرم مرد و خواه زن، پرهیزید؛ زیرا آن کس که ناجنس است و با خدا و ملکوت خویش آشنایی ندارد، نامحرم است ولو نزدیک آدم بوده باشد، زیرا معاشرت با وی انسان را تیره می سازد و هکذا؛ مثلاً اگر یکی - دو بار خلع بدن برای شما پیش آید برای شما خیلی چیزها روشن می شود و حرف هایی که می شنوید تحقق می یابد و منتقل به آنها می شوید، و لذا انتقالات و تمثلات و حرف های غیبی در همان تاریکی و ظلمت باعث فهم بسیاری از مسائل مطروحه می شود. چشم بسته جهان را روشن ببینید، و همان گونه که پیش هم نشسته ایم آن صحنه ها از آفتاب و برق و امثال آن روشن تر است به طوری که در آن حالت کتاب دستان را به خوبی می خوانید. پس آن نور و رای این نورهاست و این نورها ظلال آن انوارند. اینها را به گزاف نمی گوئیم. اگر چند بار پیش آید و راه بیفتید معلوم می شود. آخوند در فیه می فرماید: این مطلب را از مکاشفات و سیر و سلوک و الهامات غیبی خویش دریافتیم.

مرحوم حاجی علیه السلام در حاشیه می فرماید: مطالبی که آخوند پیاده کرده است، از آدمی چشیده است، زیرا دهن آدمی که خود چشیده با آدمی که نه چشیده تفاوت دارد. آنکه

مطلبی را حفظ کرده و با تعبد و تحفظ بر آن محفوظ سخن می‌گوید و وقتی حرف حفظی وی تمام می‌شود، توقف می‌کند، با آن که از خود وی می‌جوشد و تاقیامت هم می‌جوشد و متوقف نمی‌شود، تفاوتی روشن موجود است. خداوند سرّ شما را در این ایام ولایت به اسرار ولایت و انوار قرآن نورانی بفرماید، و، ان شاء الله، به شما شرح صدر عطا نماید.

پس نفس مجرد است و این قوا نظیر حس مشترک و خیال و آلات دیگر وسیله موافات انسان با خارج هستند و هیچ کدام از مدرکات در این قوا منطبق و منتقش نیستند. پس اولاً، انطباع نیست و انشاء است و ثانیاً، انطباع کبیر در صغیر نیست برای اینکه صغیر همین آلاتند و این آلات وسیله موافات و ارتباط و برخورد با خارجند، نه انطباع. پس مدرکات و معلومات در صقع نفس قرار دارد و نفس مجرد است و سعه وجودی دارد، و جبال و وهاد و تلال در عالم مجرد برزخی نفس قرار دارند. و البته همین سخن باعث جدایی مرحوم آخوند از بسیاری دیگر است، زیرا ایشان می‌فرمایند: آلات حسی وسیله موافات نفس به خارجند و نفس به وسیله آنها با خارج برخورد کرده، و به وزان خارج در خود انشاء می‌کند.

اما شیخ اشراق می‌فرماید: این آلات باعث موافات نفس با خارجند، لیکن نفس را به باطن عالم می‌کشانند، و به نشاء عالم مثال می‌برند، و نفس این اشکال و اشباح را در آن عالم می‌یابد. آنچه را در خواب و بیداری مشاهده می‌کنید، همه در عالم مثال منفصل است. و این عالم نزدیک‌ترین عالم به عالم شهادت مطلقه است. آنچه اینجا هستند، آنجا نیز می‌باشند و آنجا عالم ذرّ اینجا هستند، و از آنجا در اینجا تحقق یافته‌اند، ما این اشباح و اشکال را در آنجا می‌بینیم و خیال می‌کنیم در اینجا می‌بینیم، و توجه نداریم که در آنجا این اشباح را می‌بینیم. پس این حواس آلات موافات ما هستند و ما را به عالم مثال منفصل می‌کشانند:

کارفرمای آسمان جهان

آسمان‌هاست در ولایت جان

آسمان‌ها و زمین اینجا و در این نشاء، تحقق یافته اینجا هستند، و عوالم دیگر هر کدام برای خود سماوات و ارض دارند، و آنها خزاین اینجا هستند ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾<sup>۱</sup>. آنها اصل این نشاء هستند و در آنجا قرار دارند.

سؤال: قبول داریم طفره در نظام هستی محال است ﴿يُذَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ﴾<sup>۲</sup> در قوس نزول و صعود طفره را باطل کرده از اعیان ثابت در صقع ربوبی به عالم عقول و سپس به عالم مثال و آن گاه به عالم شهادت مطلقه و از اینجا عروج صورت گرفته و همین ترتیب نزول را در صعود نیز می‌پیماید. ما به این ایمان داریم، و این مطلب مستقیم و حق است، لیکن کثراتی که در صقع نفس مشاهده می‌کنیم، تمثلات قائم به نفس هستند و به لحاظ مجرد نفس می‌توان این کثرات را سر و صورت داد و برهان بر آنها نیز داریم. اما شیخ اشراق کثرات را در عالم مثال منفصل می‌برد. او چگونه کثرات اینجایی را در آنجا پیاده می‌کند؟ توضیح اینکه عالم ماده شرح و تفصیل عالم مثال است، و عالم مثال متن و مجمل عالم ماده، و آنچه در آنجاست بدون ماده می‌باشد. پس پایینی فرقان، و بالایی قرآن است. اما آنچه در نشاء فرق و فرقان و تفصیل است کثرات مفصل هستند، و به صورت فرق، به صورت شجر و انهار و جبال و اشخاص و کواکب و افلاک و اجرام علویه و طیور و وحوش و خلاصه هزاران نوع و هزاران شخصند. آیا اینها با همین کثرت در عالم خیال منفصلند و با همین اشخاص گوناگون و کثرت یافته و با همین کثرت سعه یافته، در عالم خیال اکبر موجودند؟ البته ما وجود جمعی آنها را در عالم مثال منفصل قائلیم. پس اثبات این کثرات اینجایی در عالم مثال منفصل بدون ماده برهان و دلیل می‌خواهد. پس سخن در اشکال دوم دو جمله است: جواهر مدرک ما چگونه عرض می‌شوند، در حالی که علم را عرض و از مقوله کیف نفسانی می‌دانید؟ جواب آن در پاسخ از اشکال اول داده شده است.

۱. حجر (۱۵) آیه ۲۱.

۲. سجده (۳۲) آیه ۴.

جمله دوم: انطباع کبیر در صغیر چگونه پیش می آید؟ پاسخ این بود: اولاً، انطباع نیست و انشاء است، و ثانیاً انطباع کبیر در صغیر نیست، زیرا آلات و قوای نفس وسیله موافات نفسند که نفس به خارج تعلق پیدا کند و پس از این تعلق مظهر و یا مظهر می شود. و یا فرمایش شیخ اشراق که با آلات موافات با خارج پیدا کرده و خارج را به صورت حضوری می یابد، چنان که آینه و آب نیز همانند آلات، نفس انسان را به مثال منفصل منتقل می کنند.

الإشكال الثاني: أنا نتصور جبلاً شاهقة مرتفع و صحاري واسعة مع أشجارها و أنهارها و تلالها و وهادها. تل، بلندی و فراز است. «وهاد» نشیب است. و نتصور الفلك و الكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك. همه را در صقع نفس خود ملاحظه می کنیم؛ اکنون که چنین است پس دو اشكال پیش می آید: ۱. جواهر عرض نفسانی می شوند؛ ۲. انطباع کبیر در صغیر لازم می آید. فوجب على ما ذهبوا إليه أن تحصل تلك الأمور في القوة الخيالية التي ليست جسماً و لا متقدرة آخوند قوه خیال را مجرد می داند، چنان که اهل عرفان چنین می گویند و این حق است، ولی مشاء قوه خیال را مادی می دانند.

لذا مستشكل نمی گوید قوه خیال مجرد است، ولی می گوید چنین نیست که جسم باشد، ولی متقدر هم نیست پس در عین حال که جسم صرف و متقدر نیست، اما چنین نیست که وی قوه خیال را همانند آخوند مجرد به مجرد برزخی بداند، بلکه اگر از جسم در رفتیم چنین نیست که بعد جوهر و یا جسم تعلیمی قائم به جسم طبیعی باشد، پس قوه خیالیه اینها نیست، نه جسم طبیعی است و نه جسم تعلیمی، و مجرد هم نیست، پس چیست؟ وی می گوید: این یک امر مادی خیلی ضعیف و ناچیز است، و قوه ای عارض بخار حاصل در میان سر است.

بل کیفیة و قوّة... عرضت و هو ممّا يجزم العقل ببطلانه.

حشورأس، یعنی داخل و جوف رأس. مراد از بخار، روح بخاری است که در دوده

دماغ موجود است. نمط سوم اشارات به تفصيل در آن بحث شده و در كتاب نفس همين اسفانيز خواهد آمد. در قوه خيال و دوده مغز كيفيتي حاصل مي شود. چون اين قسمت شبیه کرم است لذا به آن دوده، يعني کرم گفته مي شود، زيرا هميشه در جنبش است و روح بخاري در آن قرار دارد. كيفيت حاصله در روح بخاري حاصل در حشو رأس، يعني در دوده موسوم به قوه خيال است. والا قوه خيال نه مجرد است و نه موجود مادي قوي، زيرا نه همانند جسم است و نه از امور مادي مثل بعد جوهری، بلکه كيفيت اين چنيني است. پس شما اين همه معلومات را مي خواهيد در همين كيفيت روح بخاري حاصل در حشو رأس بگنجانيد. پس وقتی ما ادراک زید و عمرو و کوه و دشت کردیم در اين كيفيت پيروزي جای مي گیرند، و در اين حال حرکت دارند و کار مي کنند و رفت و آمد دارند. بازار و حرفه و صنعت در آن جای گرفته است. اگر ما هم نگوئیم، اين مطلب غلط و باطل است، آيا شما مي پذيريد که چنين داستان هايي در اين قوه کوچک جاري است؟ پس خود شما جازم به بطلان هستيد. اين یک اشکال. «و کذا» اشکال ديگر است.

و کذا لو كان محلّ هذه الأشياء و الروح التي في مقدّم الدماغ، فإنّه شيء قليل المقدار و العجم، و انطباع العظيم في الصغير ممّا لا يخفى بطلانه.

در اشارات بيان شد که روح بخاري در مقدم دماغ حامل حسّ مشترک است. حسّ مشترک مثل حوضي است که جداول گوناگون بصري و سمعي و لمسي و ذوقي و شمّي آنچه را ادراک کردند به اين حوض مي ريزند، و همه از اين حوض منشعبند و حسّ مشترک، مصبّ و محل ريزش همه مدرکات حسي است و همه با آنجا ارتباط دارند. پس روح بخاري موجود در آنجا بسيار کم بوده و حجم اندکی دارد؛ پس اين کوه ها و اشجار و خلاصه اين همه عظمت و وسعت چگونه در اين جای کم روح بخاري جای مي گیرند؟ اين هم بطلانش روشن است.

و لا يكفي الاعتذار بأنّ كليهما يقبل التقسيم إلى غيرالنهاية، فإنّ الكفّ لا يسع الجبل، و

إن كان كلُّ منهما يقبل التقسيم لا إلى نهاية. آیا در پاسخ می توان چنین گفت که، روح بخاری جسم است و کیفیت آن همین قوه خیال است؟ حالا در باب جواهر و اعراض و نیز در نمط اول اشارات بیان شده است که جسم قابل انقسام به غیرمتناهی است؛ یعنی اگر وهم، هم نتواند جسم را تقسیم کند، و با بایستد عقل فرض آن را تجویز می کند به اینکه اگر امتدادی مثل قطعه ای از چوب را تکه کنیم و تنصیف و تربیع نماییم به جایی می رسد که آلات قطعه نمی توانند آن را ببرند. در اینجا وهم به کار افتاده و آن را در ذهن حاضر، و تقسیم می کند تا اینکه از خردی، وهم از احضار آن عاجز می شود. اما عقل می گوید: اگر این جسم است و امتداد دارد می تواند تقسیم شود. پس این محل و این قطعه از چوب تا بی نهایت انقسام می پذیرد. بنابراین حس مشترک، که محل این مدرکات و عکس های عظیم است، خود به غیرمتناهی جزء تقسیم، و این عکس نیز، به غیرمتناهی تقسیم می شود، لذا آن صور و عکس ها به اجزائی خرد تقسیم شود و هر کدام از آنها در آن اجزای غیرمتناهی محل متقش و به طور پراکنده توزیع می شوند. پس این قسمت از شکل و شبیح در این تکه و قسمت دیگر در آن تکه باشد. اکنون آن مقدمه ای را بیان کردیم که آیا واقعاً اشیاء کوچکند همانند عکس شخص در کاغذ  $4 \times 6$  هستند و ما به مناسبت و تناسب خارج آنها را با عقل خود بزرگ می کنیم، ولی واقعاً ادراک ما به این عکس کوچک تعلق گرفته است؟ پس مدرک ما کوچک است. آیا در ذهن کوچک درک می کنیم و در عقل به تناسب خارج بزرگ می کنیم و یا واقعاً بزرگ می بینیم؟ پس در اینجا مطلب این است که این عکس در ذرات اتمی کوچک جای دارد، ولی عقل آن را بزرگ می کند و یا این طور نیست؟ ما خود دریا را می بینیم و صحراها و کواکب را با همان وسعت می یابیم.

آخوند می گوید این جواب کافی نیست: «و لا یكفی الاعتذار بأنّ کلیهما یقبل التقسیم إلى غیر النہایة، فإنّ الكف لا یسع الجبل وإن كان كلُّ منهما یقبل التقسیم لا إلى نهایة.» هم روح بخاری، که مرکب قوه خیال است، و هم عکس و نقش، قابل تقسیم به

غیرنهایت است، پس این اشکال و اشباح روی جسم کذایی قرار گیرند به اینکه هر قسمت از آن عکس روی جزئی از آن قرار بگیرد. چرا «لایکفی»؟ «فإن» بیان برای علت است. در اینجا آخوند به تفصیل بیان فرموده است، ولی در نمط سوم اشارات شیخ به تفصیل آن را رد کرده است: اگر این کف دست جسم بوده و قابل انقسام به غیرمتناهی است، و این کوه کذایی نیز چنین است و هر قطعه‌ای از آن در قطعه‌ای از کف قرار بگیرد. آخوند می‌گوید: هرگز کوه در کف دست جای نمی‌گیرد.

اگر کسی بگوید: این همانند همان قطعه عکس  $۶ \times ۴$  است، و همان گونه که در آن جا گنجایش ممکن شده در اینجا نیز چنین باشد! در پاسخ آخوند این مقدمه مطوی است که ما آنچه را می‌یابیم کوچک نیست تا عقل آن را بزرگ کند، چنان که در قطعه عکس است، بلکه به همان بزرگی آنها را می‌یابیم. پس جواب همان است که گفته شد که این حواس آلات موافات نفس با خارجند تا نفس به وزان آنها انشاء کند. و یا به قول شیخ اشراق، نفس به عالم مثال منفصل منتقل شود و اشکال و اشباح را در باطن عالم ببیند.

اکنون انطباع کبیر در صغیر را پاسخ می‌دهد: والجواب: أن هذا إنما یرد نقضاً علی القائلین بوجود الأشباح الجسمیة، و الأمثلة الجرمانیة فی القوة الخیالیة أو الحسیة. قائلین به شبح گفتند: اشباح در این قوا منطبق است و اشکال شما بر آنها وارد است؛ اینکه چگونه شبح بزرگ بر این کوچک منطبق می‌شود؟ ایشان از این اشکال چاره و جوابی ندارند، ولی بر مبنای ما اشکال پیش نمی‌آید. و لم یرهنوا ذلك بدلیل شاف، و برهان داف قائلین به اشباح مطلوب خویش را برهانی نکردند. كما لا یذهب علی مستتب أقوالهم. چنان که روشن است.

و لیس واو حالیه است لهذه القوى إلا کونها مظاهر معدة و حال اینکه ما این قوی را معد برای موافات نفس با خارج می‌دانیم، و نه این که اشباح در این قوا منطبق باشد. اکنون آلات، که مظاهر و معد شدند، پس آنها را به دو شعبه می‌کند. اول: لمشاهدة النفس

تلك الصور و الأشباح في عالم المثال الأعظم، یعنی عالم خیال منفصل كما هو رأي شيخ الإشراق و ما حرف وی را نمی پذیریم و رد می کنیم تبعاً للأقدمين من حکماء الفرس و الرواقيين اگر نظر آنها هم نظر همین شیخ اشراق باشد. شعبه دوم: أو أسباباً و آلات للنفس بها تفعل تلك الأفعال و الآثار في عالم مثالها الأصغر، كما ذهبنا إليه ضمير در «بها» به آلات بر می گردد و «تفعل» عبارت دیگری از تخلق و تنشیء است، و مراد از عالم مثال اصغر خیال است؛ یعنی نفس در خودش این افعال و آثار را انجام می دهد و علم چشم نفس و خود نفس می شود و نفس خودش دانا و بینا می شود، و تنها در ذات او نمی نشیند، بلکه اتحاد عالم با معلوم می شود نه به همین اندازه که او را به خارج ارتباط دهد.

والحاصل أنه لا يرد ذلك نقضاً على مَنْ أثبت وجوداً آخر للمدرکات الحسیّة سوی هذا الوجود العيني في عالم الموادّ الجسماني. ما و شیخ اشراق در ورای این عالم جسمانی عالمی قائلیم که مدرکات حسی در آن عالمند. پس وجود دیگری در آن جا برای این صور است. البته باز همان دو شعبه حرف می آید که این عالم خیال منفصل است، چنان که شیخ اشراق می گوید، و یا در خیال متصل است. فوق این عالم مثال، عالم عقلی است که عالمی جمعی دارد و حقایق به صورت جمعی در آن تحقق دارند. پس ما همین اشباح را در دو عالم شهادت مطلقه، که مشترک بین ما و شیخ اشراق است، و عالم مثال، که در آن بین ما و شیخ اشراق به تفصیل مزبور اختلاف است، موجود می دانیم. اشباح خارجی در عالم شهادت مطلقه و اشباح مثالی در عالم مثال، اعم از مثال منفصل شیخ و یا مثال متصل ما. اما حرف شیخ اشراق را قبول نداریم. خلاصه دیگر از سخن ما: و بالجملة: فإنما يثبت بأدلة الوجود العلمي للأشياء الصوريّة وجود عالم آخر. عالم آخر، یعنی دو عالم داریم: عالم شهادت مطلقه و عالم دیگر ورای آن. که البته عالم ورای شهادت مطلقه، عالم مثال است و آن عالم مثال متصل و منفصل است.

و أن لهذه الصور... القوى الباطنيّة. اکنون ما دو عالم را گفتیم: ۱. عالم خارج؛ ۲. عالم

مثال، خواه منفصل و خواه متصل. غیر از آنها عالم عقلی نیز و رای آنها موجود است. كما تشاهد هذه الإشباح بمعونة القوى الظاهرة.

دوباره خلاصه گیری کرده است.

و بالجملة: تستدل النفس المجردة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم و بإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر. با این قوای ظاهری اینجا را می بیند و با آن قوای باطنی باطن را می بیند، و نحوه دیدن باطن هم دارای مراتب است. این عالم صفات زیر را دارد: «شبحی مقداری». كما تستدل بإدراك ذاتها و الحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عالٍ عن الإقليمين. از عالم شهادت و عالم خیال بالاتر است، زیرا عالم عقلی است. لا تأنا ندرك... و له وجود ألبتة. در ادراک اشیاء نیازی به وجود آنها در خارج نداریم لذا پس از انعدامشان نیز آنها را تصور می کنیم. بنابراین، همان موافقات کافی است که آن را در خیال ذخیره کنیم، گرچه آن شیء مادی تار و پودش از بین رفته باشد. ضمیر در «به ينتصب» به «الوجه الذي...» بر می گردد؛ یعنی به آن وجود؛ به نزد مدرک به طور راست می ایستد. با این که شیء از بین رفته ماسک وی را به همان زیبایی در خویشتن داریم. و در بیرون می تواند ترسیم کند، ولو صد سال از آن گذشته باشد. و اگر آن را بکشد دوباره می گوید همان است و خوب کشیدی. مراد از انتصاب، یعنی خوب، صحیح و درست. در پیش او منتصب است؛ یعنی قائم و ایستاده، و متمثل است و ضمیر در «به يتمثل» نیز دوباره به همان «هذا الوجه» بر می گردد. تمثل عبارت دیگری از انتصاب است. پس این شبح متمثل به نزد وی موجود است و البته در این عالم نیست. و ليس في هذا العالم بالفرض فوجوده في عالم آخر. طبق فرض ما که انعدام یافته و از بین رفته این شیء در عالم شهادت نیست، پس در عالم مثال متصل و یا منفصل است.

در ترتیب نظام عالم\*، بعد از عقول عالم مثال منفصل قرار دارد و بعد از آن عالم

شهادت است، لیکن وجود کثرات تفصیلی در آن عالم مورد اشکال است، چنان که شیخ اشراق می‌گوید. توضیح این که، طبق تطابق بین انسان و عالم، همان گونه که بدن و قوای بدن عالم شهادت وی می‌باشد و بالاتر از آن عالم خیال و مثال انسان است، و به آن مثال متصل می‌گویند، و فوق آن عالم عقل است، و همین هویت واحده مشتمل بر همه این عوالم است. به حکم تطابق بین کونین همین معنا را در عالم کبیر هم بیاورید: عالم شهادت مطلقه همین مشهود ما هست و با او حشر داریم، و محسوس و مدرک ماست و باطنی در رتبه اولی دارد که وقتی از این شهادت به در رفتیم به آن عالم مثال منفصل می‌گویند.

منفصل بودن، یعنی برخلاف مثال متصل که به شخص وی مربوط است، این عالم منفصل جدای از انسان و ارتباط اختصاصی و ویژه به وی ندارد، بلکه مربوط به همه عالم است، گرچه خیال متصل نیز مربوط به همین عالم منفصل است. پس به نوعی از تعبیر، منفصل از انسان است، و از آن بالاتر عالم عقول است. ادله‌ای قوی برای اثبات این عوالم وجود دارد، اما مشکل ما این است که اگر اشباح این نشاء، یعنی عالم شهادت مطلقه با صحاری و براری و جبال و اشجار در عالم مثال متصل، که بدون ماده است، باشند؛ یعنی اینکه کثرات در عالمی باشند که استعداد در آن نباشد و لواحق مادی در آن باعث تشخیص نگردد، چگونه قابل تصور است؟ اگر عالم مثال مکان و زمان ندارد و جهت و قدام و خلف و امثال آن ندارد، گرچه متقدرند و اندازه و طول و عرض و عمق دارند، اما عوارض مشخص برای آنها نیست، و خلاصه مجردند گرچه مجرد آنها تجرد برزخی است، برخلاف تجرد عقلی، که در آن شبح بودن و مثال و تقدیر راه ندارد. در هر صورت آنها مجرد برزخی بوده و از ماده و احکام ماده بیرون هستند. پس بدون ماده و لواحق ماده و استعداد چگونه این کثرات پدید می‌آیند؟

پس مجرد به تجرد برزخی، چه در خیال متصل و چه در خیال منفصل، از ماده و احکام ماده بری است، ولی نه تماماً مجرد باشد، بلکه مقدار دارد و شبح و تمثل و مثال

را داراست. مراد از کلمه «برزخی»، یعنی تجردی که نسبت به موجودات بالاتر دارای حدود و مقدار است، ولی نسبت به مادون دارای ماده و احکام ماده نظیر حرکت و تکامل نیست. پس آنها پایین تر از عقول هستند که مجرد به مجرد نامند و بالاتر از عالم شهادت که مغمور در ماده و لواحق آن هستند؛ برزخ و میانه‌اند. درباره تجرد نفس در دو جا بحث می‌شود: ۱. در مرحله دهم در تجرد برزخی نفس در مقام خیال؛ ۲. در کتاب نفس که ده تا یازده برهان بر تجرد تام نفس ناطقه آورده می‌شود. و تجرد تام، تجرد عقلی است.

البته نفس، مجرد به مجرد تام عقلی است، ولی برهنه از ماهیت نیست، زیرا طبق قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی» نفس نیز ماهیت دارد جز آن که احکام ماهیت مغلوب احکام وجود است و در عین حال بی‌تعیّن و بی‌تشخیص حدّی نیست. تنها موجودی که مجرد از ماهیت می‌باشد وجود صمدی است. اما نفس ناطقه نیز نوع دیگر از تجرد دارد به نام مقام فوق تجرد و مقام لایققی، که پیوسته سعه وجودی پیدا می‌کند و در هیچ مقامی نمی‌ایستد و سیر نمی‌شود و نمی‌گوید دیگر بس است و غذا نمی‌خواهم، مگر این که نفس ناطقه مریض شود، و کلّال و خستگی و ملال پیدا کند. ملال از ناحیه روی آوری به بدن و امور بدنی حاصل می‌شود، ولی نفس ناطقه من حیث هی چنین ملال و کلّالی ندارد.

اکنون که این سخنان معلوم شد، سخن این بزرگان در تجرد عالم مثال مورد قبول است، و این تجرد با عالم عقول تفاوت دارد، ولی کلام در اثبات این مطلب است که چگونه عالم مثال، که متن عالم کثرات شهادت است، در آن این همه کثرات موجود است، در حالی که استعداد و ماده‌ای که باعث کثرت شود در آن موجود نیست. دلیل این مطلب چیست؟ چون حقایق از اعیان ثابته در صقع ربوبی به عالم عقول آمده و در آن حالت جمعی دارند، و در عالم مثال نیز کثیر می‌شوند، ولی این کثرت مادی که به واسطه ماده و لواحق ماده و استعداد است بعد از عالم مثال دامنگیر حقایق می‌شود،

پس چگونه می توان قائل شد که در عالم مثال کثرات همانند این نشأه موجود است؟ به طوری که کثرات را در آنجا نیز بتوان مشاهده کرد، چنان که شیخ اشراق می گوید. ما دو رساله درباره عالم مثال نوشتیم: رساله ای در عالم مُثَل داریم که در آنجا بی دغدغه در رفتیم و مسامحه نداریم و بحث آن را نیز به اندازه درایت خود داریم. در عالم مثال منفصل هم رساله ای داریم و کلمات آخوند در اسفار و کلمات مصباح الانس که با طمطراق وارد بحث شده و عالم مثال را اثبات کرده است، و از فتوحات و تمهید و منظومه و کتاب های دیگر آوردیم، ولی این یک کلمه مانده است که اشباح و اشکال این نشأه به همین صورت متکثر و با وجود جوهری متکثر در عالم مثال منفصل چگونه است؟ و دلیل آن چیست؟ با توجه به متن بودن و بطن بودن و محالیت طفره چگونه پیش از رسیدن به نشأه شهادت در عالم مثال کثرات همانند این نشأه موجود است، زیرا مثال برد و قسم است: مثال قوس نزول، که قبل از نشأه شهادت قرار دارد، و نشأه مثال صعودی، که بعد از نشأه شهادت قرار دارد. مراد از این برزخ صعودی آن است که ما هر گونه که خود را ساخته ایم مطابق علم و عملمان و رفتار و کردار خویش از رحم طبیعت به در رفتیم و به ماورای طبیعت رسیدیم، آنها را در خود داریم، و این مثال صعودی است و این دو مثال با هم اشتباه نشود. پس از این طرف که بالا می رویم کثرت روشن است که خودش را همان گونه ساخته، و حلقه حلقه ارواح و اشباح همدیگر را می بینند و با هم احوال پرسی می کنند و از همدیگر خبر می گیرند، چنان که در روایت کافی آمده است: آنها می پرسند: اگر فلانی مرده پس چرا او را در میان خود نمی بینیم، وی اگر به پیش ما نیامده پس، افتاده است: «فقد هوی هوی؛ یعنی ساقط شد و سقوط کرد و افتاد.»؛ یعنی از اهل نعیم و سعادت نیست پس اهل شقاوت است. مراد من از برزخ، این برزخ نیست که برزخ و مثال صعودی است؛ یعنی بعد از مفارقت از این نشأه به آن صوب می رویم. و وجود کثرت هم معلوم است و هر کس مطابق علم و عمل و ملکات و آن طور که خویش را ساخته، محشور می شود و خودش زرع و زارع

و مزرعه خویش است. در این سخنی نیست. بلکه حرف ما در نشاء مثال و برزخی است که در قوس نزول قبل از نشاء شهادت است و کثرات در آنجا چگونه پدید می آیند؟ و «هذه الشجرة» و «هذا الشخص»، و «هذا الفرد من ذلك النور» چگونه پدید می آید؟ پس اینکه به نحو جمع و متن این حقایق در آنجا حضور دارند مورد قبول است، اما به نحو کثرت چگونه و چطور است؟ متن بودن و لف و جمع، مثل وجود هسته ای است که بعد باز شده و شاخ و برگ و تنه و ساقه می شود. لذا در این جمع، کثرت نیست و باید به این نشاء بیاید و کثیر شود. پس مشاهده این کثرات و اشباح در عالم مثال منفصل به چه نحوه ممکن می شود؟

خیلی زیر و رو کردم و از محضر اساتید خود - رضوان الله تعالی علیهم - پرسیدیم و مآخذ را دیدیم، سخنی که دارند این است که به مشاهده ما، کثرات موجود است. این مشاهده کار را مشکل تر کرده است، زیرا باز در صقع ذات خود ماست و در نحوه ادراک ما و در پیش مدرک ما و فعل مدرک ماست و باز در اینکه کثرات در صقع نفس متمثل و متکثرند سخنی نداریم، بلکه می بایست در ورای نفس تقرر جوهری اشباح ثابت شود. شما می فرمایید ما با شهادات رسیدیم، از کجا این مشاهده در عالم مثال متصل و خیال متصل ما نباشد؟! اکنون به متن می پردازیم.

مذهب افلاطون - اگر این نقل صحیح باشد و به صورت ظاهر بپذیریم و برگردن ایشان بگذاریم - همین است که الآن می فرماید: فذهب افلاطون... مقادیر و اشکال. سه عالم درست کرده است: ۱. عالم عقلی مجرد از ماده و لواحق آن و مجرد به مجرد تام. قوله: بالکلیة، مفعول به واسطه مجردة است یعنی مجرد به طور کلی است؛ یعنی مجرد تام است. ۲. موجودات حسی عالم شهادت که مغمور در اعراض و مکان و زمان هستند.

۳. عالم مثال منفصل، که متوسط بین دو عالم قرار دارد. اشباح به نحو کثرت و با وجود جوهری و بدون ماده و بی امکان استعدادی کثیر هستند. البته این اشباح مجرد

برزخی دارند و مثل خیال متصل ما هستند و با بُعد می باشند، زیرا بُعد با مجرد برزخی منافات ندارد. و جهت ندارند، زیرا بالا و تحت در ماورای طبیعت نیست. «فلها نحو مجرد» عطف بر این عبارت عبارت زیر است، و «نحو تجسم» ای «و لها نحو تجسم». پس جسم نیستند و به اصطلاح طبیعی جسمیت ندارند، اما مقدار و ابعاد دارند. یکی از موارد یادداشت کردنی درباره اطلاقات جسم، از جسم دهری و امثال آن همین است.

آقایان به هر چه قائم به ذات باشد جسم می گویند، چه طبیعی باشد و چه اشباح عالم مثالی و چه عقول. بر آنها نیز به این معنا اطلاق جسم شده است؛ یعنی آنها تقرر و تحقق دارند. پس این جسم، اعم از جسم طبیعی مادی است. لذا مرحوم ملا اسماعیل اصفهانی، استاد مرحوم حاجی در حواشی می فرماید: این جسم جسم دهری است، جسم دهری، یعنی وجودی که متقرر و متحقق به ذات خود است و مثل اعراض نیست که باید در کنف دیگری باشد، خواه مادی باشد مثل حجر و خواه جسم خیالی متصل، که در وعای ذهن تمثل می یابد و به انشای نفس است. در کتب اخلاق نظیر جامع السعادات نراقی اطلاق «تجسم اعمال» کردند. این در روایتی اطلاق نشد، و البته همانند اصطلاحات محدثان که در روایتی نیامده است؛ یعنی علما چنین اصطلاح کردند. بلکه در روایات تعبیر به «تمثل» شده و بیشترین تعبیر از تمثل است و تعبیرات دیگر نیز داریم. عده ای مثل نراقی «تمثل اعمال» و برخی علاوه بر آن، تجسم اعمال گفتند. مراد آن است که ملکات کاشته شده در جان از علم و عمل از پندار و نیت و اعمال، بذرهایی هستند که در مزرعه جان شما سبز می شوند، و تمثل پیدا می کنند، و متجسم می شوند؛ عمل قشری و لبی دارد. قشر آن همان رکوع و سجود و ظاهر حرکات است، که از اعراضند و از بین می روند، و لب آن، ملکه نماز است که در شما باقی و برقرار است. و آن قربه الی الله تو، که مربوط به ذات و نفس توست، و با همان محشوری و همان تجسم پیدا می کند. و به صورت مثالی خود، با تو حشر دارد،

پس این عصاره و کلید این باب بود پس تجسم به معنای دهری به معنای تقرر و تحقق است، ولو تحقق اعمال ما باشد. اعمال هم دو عنوان دارند: ۱. قشر اعمال که اعراضند و از بین می‌روند؛ ۲. لب آن که قربه إلى الله بوده و در صقع ملکوت نفس عین نفس می‌شوند.

تخم‌هایی که شهوتی نبود      بسر آن جز قیامتی نبود

آن ملکات و تخم‌ها تجسم و تمثل پیدا می‌کنند و آنها حی بوده و به روایت صدوق در امالی، قیس بن عاصم خدمت حضرت رسول الله ﷺ آمد و از او می‌پرسید و جواب می‌شنید و سرانجام حضرت به وی فرمود: اعمال تو قرین تو هستند، و خوب و بد با تو محشورند.<sup>۱</sup>

شیخ اشراق در حل انطباع کبیر در صغیر، اثبات عالم مثال منفصل کرده و فرموده این صور و اشباح را به واسطه آلت و واسطه حواس، که معد نفس برای انتقال به عالم مثال منفصلند در عالم مثال منفصل می‌بینیم. شیخ می‌گوید: جلیدیه چشم واسطه در رساندن نفس به عالم مثال منفصل برای مشاهده صور و اشباح است. توضیح اینکه چشم هفت پرده دارد: ۱. ملتحمه؛ ۲. قرنیه؛ ۳. عینیه؛ ۴. عنکبوتیه؛ ۵. مشیمیه؛ ۶. صلیبه. و سه طبقه از آن رطوبت دارند: ۱. بیضیه؛ ۲. جلیدیه؛ ۳. زجاجیه. رطوبت بیضیه بعد از عنبیه قرار دارد که رطوبتی صاف شبیه سفیدی تخم مرغ دارد. بعد از عنکبوتیه، جلیدیه قرار دارد و رطوبتی صاف و درخشان شبیه یخ است و بعد از جلیدیه، رطوبت زجاجیه قرار دارد که شبیه شیشه ذوب شده است. حافظ می‌گوید:

اشک حرم نشین نهانخانه مرا      زان سوی هفت پرده به بازار می‌کشد

اما جلیدیه واسطه برای موافات نفس با موجودات اینجایی است که با شجر و حجر عالم شهادت برخورد می‌کند، و البته واسطه‌ای هم می‌خواهد که وی را به عالم مثال منفصل برساند. آن واسطه چیست؟ این واسطه مرآت است. مرآت اسم آلت

برای آنچه نماینده و نشان دهنده است، خواه آینه و خواه آب صاف. این مرآت، که در مقابل شخص قرار گرفته واجد صورتی می گردد که این صورت، نه به انطباع بر روی آینه است و نه به انعکاس نور، پس در عالم مثال منفصل است. پس آینه واسطه موافات شما با عالم مثال منفصل برای رؤیت اشباح در آنجاست و البته توجه ندارید که اشباح را در آنجا می بینید. این بود فرمایش شیخ اشراق و البته بی دغدغه نیستیم. در هر صورت ایشان می گوید ما با این آلات و وسایط به عالم مثال منفصل منتقل شده و خود بی خبر هستیم، ولی با تلنگری و آگاهی به آنها توجه می نماییم. البته آخوند در نقد عرشی، با وی کلامی دارد.

و خلاصه ما ذکره الشيخ المتأله، شهاب الدین سهروردی، فی حکمة الإشراف لإثبات هذا المطلب عالم مثال منفصل: أَنَّ الإِبْصَارَ لَيْسَ بِانْطِبَاعِ صُورَةِ الْعَرْنِيِّ فِي الْعَيْنِ عَلَى مَا هُوَ رَأْيُ الْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ انْتِسَابَ بِهِ مُعَلِّمِ أَوَّلِ بِي دَغْدَغَةٍ نِيسْت. من در این انطباع سؤال داشتم تا به فرمایش جناب فارابی رسیدم. ایشان در جمع بین رأین هشداری خوب و خوش دارد به این که، انطباع به معنای مطابقی آن نیست؛ یعنی چنین نیست که مراد انطباع تصویر در چشم باشد، بلکه برای بیان ابصار و دیدن نفس و ارتباط وی با خارج و در مقام تحقق یافتن و نداشتن لفظ کلمه انطباع را برای آن مطلب شریف انتخاب کردند.

و لا بخروج الشعاع من العين إلى العرنی، كما هو مذهب الرياضيين. این انتساب به ریاضی دانان نیز از آن انتساب مشکل تر و بی اساس تر می باشد، در همه کتاب هایی که خوانده ایم از تجرید، منظومه و شواهد ربویه بر گردن ریاضیون گذاشته شد که آنها قائل به خروج شعاع هستند. این سخن به ظاهر درست است، ولی مراد از این خروج شعاع چیست؟ آیا مراد خروج شعاع بصر به مبصر است؟ در بیان آن عده ای گفتند: شعاع از چشم خارج شده و وقتی به مرئی رسیده دور می زند و همه جای آن را می گیرد و آدم آن را می بیند، و یا اینکه این سخن صحیح نیست و بیان آن این است که،

این شعاع یک خط نیست، بلکه مخروطی از چشم خارج می شود که سر مخروط در چشم است و بعد این نور پخش شده و باز می شود و تمام مرئی را می گیرد، و آدم آن را می بیند. در کتاب های ریاضی ما هم اشاراتی به آن شده و درس پنجمشبه و جمعه (درس هیئت) نوبت به کتاب مرایا و مناظر نیز می رسد که کتابی علمی و درسی است، و بعد از مقدمات و گذران مراحل از هندسه آنها را می خوانند. مناظر و مرایا به تقریر کمال الدین فارسی که درسی است و تقریر کتاب ابن هیثم است. در فصل ششم ابن هیثم، که از اعظم علما و پیش از جناب خواجه بوده است، نیز فرموده است: ابصار به خروج شعاع است؛ یعنی خروج شعاع مبصر به بصر باعث ابصار است. برعکس اینکه شهرت دارد؛ مثلاً می گویند: نور خورشید به اجسام خورده و به چشم می رسد و با چشم می بیند. و مذهب ابن هیثم نیز خروج شعاع من المبصر إلى المبصر است و این مطلب به عکس انتساب مشهور به وی است. آنچه را ما یافتیم همین است. و لا بخروج الشعاع من العين إلى المرئي، كما هو مذهب الرياضيين فليس الإبصار إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير. ابصار به موافات نفس با خارج است و این موافات به دو چیز است: ۱. به واسطه جلیدیة بصر، برای دیدن موجودات اینجایی؛ ۲. برای دیدن عالم مثال منفصل به واسطه مرآت.

پس مستنیر، یعنی وقتی شیء تاریک روشن شد و نور گرفت از راه مقابله، نفس به آن علم اشراقی حضوری پیدا می کند إذ بها مقابله يحصل للنفس علم إشراقي حضوري على المرئي فیراه خود نفس به خارج اضافه پیدا می کند و خارج حاضر برای نفس می شود. اکنون می پرسیم: اضافه نفس به خارج چگونه علم حضوری است؟ علم حضوری آن است که مدرک برای نفس ولدی النفس حاضر باشد، و در خود شخص موجود باشد، پس این سخن، عبارت دیگری از حروف فخر رازی است. اکنون می خواهیم مرآت را واسطه بگیریم برای موافات نفس با عالم مثال منفصل. و كذلك صورة المرأة ليست في البصر، لا متناع انطباع العظيم في الصغير و ليست هي صورتك أو

صورة ما رأيته بعينها كما ظنّ، لأنّه بطل كون الإبصار بالشعاع ضلّاً عن كونه بانعكاسه. با خروج شعاع ابصار تحقق نمی یابد چه برسد به اینکه نور به آینه بخورد و از آینه منعکس شود و به چشم برسد.

اکنون در ادامه واسطه گری آینه برای نفس در رسیدن به عالم مثال منفصل برای رؤیت اشباح سخن می گوید: و إذ تبين أنّ الصورة ليست في المرأة و لا في جسم من الأجسام و نسبة الجليديّة إلى المبصرات كنسبة المرأة إلى الصور الظاهرة منها، فكما أنّ صورة المرأة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها مرآت ليس في الجليديّة. اکنون که تصویر در جلیدیه و در مرآت نیست پس در کجاست؟ «بل» برای بیان مقابله نفس با عالم مثال منفصل است. بل يحدث عند المقابلة و ارتفاع الموانع من النفس إشراق حضوري على ذلك الشيء المستتير «إشراق حضوري» فاعل «يحدث» است. سؤال ما این است که چرا همان اضافه فخر رازی نباشد؟ تنها با عوض کردن اسم کار درست نمی شود.

فإن كان له هويّة في الخارج فيراه\* خارج جسمانی مراد است که به کمک جلیدیه آن را می بیند، و إن كان شبيحاً محضاً عالم مثال منفصل باشد فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرأة این، دو قسم شده: ۱. خارج جسمانی؛ ۲. خارج عالم اشباح و عالم مثال منفصل. اکنون هر دو را باز و شرح می کنیم. فإذا وقعت الجليديّة في مقابلة المرأة التي ظهرت فيها صور الأشياء المقابلة، وقع من النفس أيضاً إشراق حضوري فرأت نفس تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليديّة و المرأة الخارجيّة، لكن عند الشرائط و ارتفاع الموانع، البتة و قتی حجاب و بعد و دوری نباشد و چشم سالم باشد و بمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ. تفاوتی نیست بین اینکه انطباع در مغز شود و یا در عدسه چشم و یا در جلیدیه چشم، هیچ گونه تفاوتی در امتناع انطباع بین موارد نیست. با «فإذن» نتیجه می گیرد:

فإذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير، و لا في الأعيان، وإلا ليراها كل سليم الحسّ اگر این اشباح در اعیان خارج بودند همه کس آنها را می دیدند، و اکنون که دیده نمی شوند و معدوم هم نیستند، زیرا خود شخص می بیند. پس در خارج نیستند، زیرا همه کس آن را نمی بیند و از طرفی معدوم نیستند، زیرا خود شخص می بیند و در انسان هم نیستند، زیرا امتناع انطباع کبیر در صغیر ثابت شده پس به نحو کثرت در عالمی دیگر تقرر دارند و آن عالم مثال منفصل است.

و لیست صور خیالیه عدماً وإلا لما كانت متصورة، و لا متمیزة و لا محکوماً علیها بالأحكام المختلفة الثبوتية اکنون که زبان گرفتیم و معلوم شد که چنین و چنان نیست و اذ هی صور خیالیه موجوده و لیست فی الأذهان و لا فی الأعیان و لا فی عالم العقول نمی توان گفت این صور خیالی در عالم عقولند، زیرا عالم عقول مجرد محض است و این صور مجرد برزخی و دارای اشباح و اندازه اند لکونها صوراً خیالیه جسمانیّة مراد جسم دهری است، که دارای تقرر هستند، لا عقلیّة، فبالضرورة تكون فی صقع آخر و هو عالم المثال اکنون که در هیچ کدام از آن عوالم نیستند و موجودند و تقرر دارند بالاخره در جای دیگری باید آنها را جست و آن عالم مثال منفصل است. تعبیر به «صقع» از نداشتن لفظ است. مراد از صقع، یعنی جانب و ناحیه است با اینکه ناحیه از آن عالم ماده است، ولی چاره ای از تعبیر به «صقع» نداریم. پس اطلاق جابر عالم مثال روا نیست، ولی چه کنیم! المسمی بالخیال المنفصل، لکونه غیر مادی تشبیهاً بالخیال المتصل این دو، یعنی خیال متصل و منفصل شبیه هم هستند. و هو این مثال منفصل الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون كأفلاطون و سقراط و فیثاغورس و أنبا ذقلس بیان کردیم که ایشان از شاگردان بزرگوار حضرت لقمان حکیم بودند و غیر هم من المتألهين و جميع السلاک من الأمم المختلفة، فإنهم قالوا: العالم عالمان: یکی عالم عقل است، و این عالم عقل، مثل اینکه بفرماید عالم معنا چنین است عالم العقل المنقسم إلى عالم الربوبية اطلاق عقل بر عالم ربوبیت، خوش اطلاقی است. قدما بر حق تعالی اطلاق عقل

می کردند و می گفتند: عقل عالم را می گرداند، و در منظومه اطلاق عقل بر وجود صمدی شده است. پس عقل و علم و نور بر وی اطلاق می شود. مراد از عالم عقل، عالم ربوبیت، احدیت و واحدیت است. پس عالم ربوبی، یعنی عالم عقل به معنای اعم و به معنای عالم معنی است. و إلی عالم العقول و النفوس عالم دیگر این است که الآن می فرماید: و عالم الصور المنقسم إلی الصور الحسیّة و إلی الصور الشبھیّة. عالم صور نیز دو شعبه شد: عالم مثال منفصل، و عالم شهادت مطلقه در مقابل عالم معنا، که آن نیز دو شعبه شد: عالم ربوبیت و عالم عقول و نفوس. در اینجا خوب بود که عالم صور شبحیه را مقدم می داشت، زیرا از بالا به پایین می آید. صور حسی عالم شهادت است، و صور شبحیه عالم مثال منفصل. این بود کلام شیخ اشراق درباره عالم مثال. ولی سخن در تكثر صور جوهری در عالم مثال منفصل در قوس نزول قبل از عالم شهادت، و اثبات این تكثر به جای خود باقی است، چنان که در نقد عرشی نیز می فرماید.<sup>۱</sup> سهروردی همین مطلب را در حکمة الاشراق<sup>۲</sup> بیان کرده است. ملاقطب شارح حکمة الاشراق، هر دو قسمت فلسفه و منطق آن را شرح کرده است. اسفار از آن کتاب نقل به معنا کرده است. برای روشن شدن بهتر عبارت می توان به همان قسمت از شرح حکمة الاشراق مراجعه کرد. پس نباید به اسفار دست زد، زیرا آخوند در مطالب تصرف کرده است. لذا تفاوت های موجود دلیل بر غلط بودن عبارت اسفار نیست. عبارت «هو الذي ذهب إلی وجوده الحكماء الأقدمون» از ملاقطب شیرازی در شرح است. اما تنبیه مرحوم آخوند:

لفظ مثل جمع مثال است، مثل الهیه و مجرد به دلیل پافشاری افلاطون در اثبات

۱. مرحوم آخوند دارای تعلیقات ارزشمند است، اما سه تعلیقه شهرت پیدا کرده است: ۱. تعلیقات شیخ بر الهیات شفاء و هر کجا تعلیقات به طور مطلق گفته می شود، مراد همین تعلیقه خود شیخ بر شفاء است. و در آن امهات و اصول مهمی وجود دارد، و اکنون چاپ شده و در اختیار است. ۲. تعلیقه آخوند بر شفاء، بخش الهیات. ۳. تعلیقات آخوند بر شرح حکمة الاشراق، که به چاپ سنگی در حاشیه حکمة الاشراق چاپ شده است.

۲. آخر مقاله چهارم، ص ۴۷۰، (چاپ سنگی).

آن، به «مثل افلاطونیه» مشهور شده است، و الا ایشان متفرد به این قول نیست و سخنی نیست که ایشان آورده باشد. سخن از وجه انتساب مثل به افلاطون در کتب قوم آمده است و تنها سخن من نیست. مثل الهیه و افلاطونیه از عالم عقول است که بالاتر از عالم مثال است، و همان فرد نوری از ماهیت نوعیه می باشد. هر نوع، همان گونه که افراد مادی دارد، فردی مجرد عقلی نیز دارد که رب و مدبر دیگر افراد مادی است، و لذا به ارباب انواع شهرت یافته اند. اگر حاجی این طور می فرمود بهتر بود:

المثل لهذه الأنواع لكل نوع فردة الإبداع<sup>۱</sup>

اما عالم مثال عالم مبدعات نیست، بلکه صور در آن برزخی اند، در حالی که این مثل الهیه، ارباب انواعند.

فالمثل من عالم الأنوار أرباب الأنواع بإذن الباري<sup>۲</sup>

اسامی دیگر آن عبارتند از: مثل مفارقه و مثل نوریه. در مرتبه پایین تر از عالم عقول، عالم اشباح است که عالم مثال منفصل است. جمع مثال مثل است، چون هر مرتبه عالی وجود، مثال مادون است و هر مرتبه مثال موجود مادون مثال عالم بالاست. مثال، چنان که بیان شد، مصدر دوم باب مفاعله است و آن بین دو شیء است که با هم مماثله دارند. صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی؛ یعنی از همدیگر حکایت می کنند. هر یک به وفق عالم خودشان از دیگری حکایت می کند؛ مثلاً اکل این نشاء فضولات دارد، و توابعی بر آن بار است، ولی اکل و شرب عالم رؤیا و منامات، چنین توابع و احکامی ندارد با اینکه هر دو خوردن و هر دو نوشیدن هستند، اما هر کدام دارای احکامی است. به بالاتر از عوالم منامات و مثال بروید نیز بر طبق نشاء اکل به گونه ای است. پس اصل اکل یک مطلب است، و لوازم آن در هر نشاء،

۱ و ۲. این دو بیت شعر به جای شعر جناب حاجی در شرح المنظومه (ج ۳، ص ۷۰۲) سروده شد. ر.ک: شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۳، ص ۷۰۳.

مطلبی است دیگر. پس مثال، از معائنه و حکایت از همدیگر برخاسته و جمع آن مثل است. ولی به اشباح و مثل عالم برزخ و مثال منفصل، مثل معلقه می‌گویند. و یا مثل و صور شعبیه. و اکثر به آن همان مثل معلقه گفته می‌شود. پس آخوند اکنون به این مطلب شریف هشدار می‌دهد، که در جای خود اصلی است. به اینکه همین بزرگوارانی که به مثل الهیه قائلند به مثل معلقه نیز قائلند.

و من هاهنا يعلم أنَّ الصور الشبعية ليست مُثُلُ أفلاطون، لأنَّ هؤلاء العظماء من أكابر الحكماء كما يقولون بالمثل الأفلاطونية، و هي نوريّة عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية همان طور که به مثل افلاطونی قائلند به مثل معلقه نیز قائلند و هذه مُثُلُ معلقة في عالم الأشباح المجردة تعبیر به شبح کرده و در عین حال مجرد است. نباید از این مطلب سرسری و بدون توجه رد شد، زیرا بعداً این سؤال پیش خواهد آمد که چیزی هم شبح داشته باشد و هم مجرد باشد، چگونه با هم سازگاری دارند؟ قبلاً بیان شد که تجرد را مراحل است: ۱. تجرد از ماده و تجرد از صورت که عقول چنین هستند؛ ۲. تجرد از ماهیت که تنها حق صمدی چنین است؛ ۳. تجرد از ماده و نه صورت. در این تجرد شیء از امکان استعدادی و جهت و مکان و زمان مجرد است، ولی نسبت به عقول آن گونه تجرد را ندارند، زیرا آنها صور شعبی دارند، ولی عقول از احوال عالم مثال هم مجردند، چه رسد به احوال عالم طبیعت و ماده. البته بحث بیشتر را در کتاب نفس و معاد حواله کرد.

در روایات سورة واقعه به سورة غنا شهرت دارد، ملانصاب می‌گوید:  
 غسنا دان بسی نیازی      و غناء به مدّ خوان سرود  
 تفاوت غنا بدون مد و با مد در معنای آنهاست.

در مجمع البیان مرحوم طبرسی<sup>۱</sup> نقل فرمود: وقتی عبدالله بن مسعود، که از اصحاب بزرگ پیغمبر بود، بیمار شد، عثمان به عیادت وی آمد از وی پرسید: شکایت

شما چیست؟ پاسخ داد: از گناهان خود. پرسید: چه می‌خواهی؟ گفت: رحمت پروردگارم را. پرسید: برای شما عطایی قرار ندهم؟ عبدالله مسعود، به بیماری سخت دچار بود و در همان بیماری نیز وفات کرد، گفت: آن وقتی که عطا به کار می‌آمد، منع کردی، اکنون به چه کارم آید؟ عثمان گفت: به کار دخترانت می‌آید اگر چه به کار شما نمی‌آید. وی در جواب عثمان گفت: من از جناب رسول الله دستوری دارم که آن را به فرزندانم آموختم که هیچ گاه فقر و فاقه به ایشان روی نخواهد آورد، زیرا از آن حضرت شنیدم که فرمود: هر کس سوره مبارکه واقعه را هر شب بخواند تنگ‌دستی به او روی نمی‌آورد. سوره واقعه، روی سه فرقه دور می‌زند: ۱. اصحاب یمین؛ ۲. اصحاب شمال؛ ۳. مقربین.

البتة تعبيرات گوناگون می‌شود: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الزَّاقِعَةُ لَيْسَ لَوْفَعِهَا كَاذِبَةٌ خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا فَكَانَتْ عِبَاءً مُنْبِتًا وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾<sup>۱</sup>. درباره این ازواج ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾ توجه کنید: اصحاب یمین هم ازواجند، چنان که اصحاب شمال و مقربین نیز ازواجند. یک بار قرآن کریم را به نیت استقصا درباره زوج بخوانید، به این که زوج بر چه معانی اطلاق می‌شود و آیاتی را که در آنها کلمه زوج به کار رفته کنار هم بگذارید، آن گاه می‌بینید معانی گوناگون زوج چند و چون است، و این مطلب سبز می‌شود که زوج خود انسان است که دارای ملکات شده است. از اعمال مادی بذر شده در جان وی، که خود زرع و زارع و مزرعه خویش است، با این کاشته زوج و جفت است. این ملکات و اعمال از او دست‌بردار نیستند، و قرین وی هستند. پس هر کس زوج است و جفت و قرین اعمال خویش است.

﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ... وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ... وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾<sup>۲</sup> بعد فرمود: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ

۱. واقعه (۵۶) آیه ۱-۶.

۲. همان، آیه ۷-۱۱.

وَجَنَّةُ نَعِيمٍ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿۱﴾ ایشان اندکی از آنها پایین ترند ﴿فَسَلَامٌ لَّكَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ \* وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ ﴿۲﴾ ایشان اصحاب شمالند ﴿فَنُزِّلُ مِنْ حَمِيمٍ \* وَتَصْلِيَةٌ جَهِيمٍ ﴿۳﴾ پس از ابتدا تا انتهای سوره، روی این سه دسته دور می‌زند. در این باره به فصل ششم آغاز و انجام خواجه مراجعه کنید. در آنجا روایات و عرایضی تقدیم داشته‌ایم. غرض دربارهٔ مقربین می‌فرماید: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ ﴿۴﴾ پس ولدان طواف به دور این مقربین می‌کنند و آنها طایف و اینها مطوف هستند؛ مثل خانهٔ خدا، که او اصل است و دیگران به دور وی می‌گردند. بعداً روشن می‌شود که مقربون کمال بهشتند و آنها اصلند و «ولدان» به دور آنها می‌گردند. آنها ولدان آفرین و بهشت آفرین را می‌خواهند. عبادت احرار همین است. گر مخیر بکنندم به قیامت که چه خواهی

دوست ما را و همه جنت و فردوس شما را

چون او خدا می‌خواهد، ماسوی به دور او می‌گردند، زیرا ماسوی مطلوب این مقرب نیست، و او به سراغ غایة الغایات و غایت قصوی رفته است و آنجا عرشی است و لذا فوق همه می‌باشد. در جواهر و اعراض خواهد آمد که، انسان کامل خلیفه الله است و همه موجودات به دور او می‌گردند. جمادات به دور معدنیات و معادن به دور نباتات و نباتات به دور حیوانات و حیوانات به گرد انسان و انسان به گرد عقل و همه گرداگرد انسان کامل طواف می‌کنند. همه موجودات ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ...﴾، چون انسان کامل است و او کمال بهشت است و همه او را می‌خواهند. کمال اصحاب یمین در بهشت است اما مقربین کمال بهشتند. آنها از عالم مفارقات و عالم عقولند و

۱. همان، آیه ۸۸-۹۰.

۲. همان، آیه ۹۰-۹۱.

۳. همان، آیه ۹۳-۹۴.

۴. همان، آیه ۱۷.

اصحاب یمین در جنت سعاد و عالم مثال منفصلند. و اصحاب شمال «تصلية جحيم» هستند و ایشان نیز در عالم مثال منفصلند، لیکن در عالم مثال سافل. پس این سه فرقه شده‌اند. اما اصحاب یمین دارای گرد و غباری‌اند و به تکامل برزخی از آن گرد و غبار به در می‌روند. البته کار آنها از اصحاب شمال بالاتر است. اما مقرّبین بدون گرد و غبارند.

در باره مثل ظلمانیة نیز همان مطلب می‌آید، چون هر کس محشور با اعمال خویش است لذا از امام صادق علیه السلام پرسیدند: ما به کجا می‌رویم؟ فرمود: ما به سوی اعمال خود روانیم. همه، اکنون نیز با اعمال خویش هستند و اگر «يوم تبلى السرائر» ایشان قیام کند و متوجه خویش شوند خود را ساخته اعمال خویش می‌یابند، و خودشان را قائم می‌بینند، ولی توجه ندارند. پس در مثل ظلمانیة، و امثال صعودی را در نظر داشته باشید، و هر کس بر طبق ساخته خود و آن گونه که خود را ساخته با ملکات خود محشور است «جَزَاءٌ وَفَاقًا»<sup>۱</sup> است، بلکه عین جزاء و نه در طول آن هستند.

وبعضها ظلمانیة هي جهنم عذاب الأشقياء، وبعضها مستنيرة هي جنات يستنعم بها السعداء من المتوسّطين و أصحاب اليمين، و أمّا السابقون المقربون فهم يرتقون إلى الدرجة العلیّة، و يرتعون في رياض القدس عند الأنوار الإلهیّة و المثل الربّانیّة. مثل الهیة و افلاطونیة مراد است. «و يرتعون» نظر به مناجات دوازدهم امام سجاده علیه السلام، مناجات العارفین است. در آنجا فرمود: «إلهي! فاجعلنا من الذين ترسّخت أشجار الشوق إليك في حدائق صدورهم، و أخذت لوعة محبتك بمجامع قلوبهم فهم إلى أوكار الأفكار يأوون، و في رياض القرب و المكاشفة يرتعون». درخت شوق در باغ جان آنها ریشه دوانیده و رسوخ کند و تمام تار و پود قلوب ایشان را بگیرد.

در حاشیة تعلیقات بر شفاء (ص ۱۳۲) فرمود: «مکاشفة حکمیة اعلم أنّا ممّن يؤمن» در این نقد اعتراض بر شیخ اشراق دارد، و می‌گوید: این سخنی که از راه آینه

اشیاء و اشباح دیده می شود و مرآت واسطه نفس است و او را سوق به عالم مثال منفصل و خیال منفصل می دهد و لذا آن اشباح مرئی در آینه در واقع در عالم مثال دیده می شود، ولی شخص توجهی به آن ندارد، و این اشباح به نحو کثرت در عالم مثال منفصل هستند، و این مرآت فقط واسطه و ربط دهنده او به آن عالم است، با مبانی جور در نمی آید، زیرا می دانیم خدای تعالی حکیم است و حکمت استواری و حق محض و صدق صرف است، و در فعل حکیم نا به جایی و گزافه و عبث و لغو راه ندارد ﴿...فَارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ هَلْ تَرَىٰ فِيهِ مِنْ فُطُورٍ﴾<sup>۱</sup>. (این آیه از فایل قرآن با متن تفاوت دارد!!) خوب دقت کن به کتاب وجود بنگر آیا ذره ای را، لغو و بیهوده در نظام هستی می بینی؟ چنین چیزی در آن پیدا نمی شود. آنچه هست حکمت محض و فعل حکیم است. پس او درست آفریده! بنابراین از شیخ می پرسیم: قوه خیال، شیطان قواست، و کارش شیطنت است. از جمله شیطنت هایش و یکی از عمالش قوه متصرفه است. قوه متصرفه از عمال و اهمه می باشد، و آنچه را خدای سبحان درست آفرید، وی بد پیوند می دهد و ترکیبات اشترکاو پلنگ درست می کند. کله گاو را با دو شاخ به جای کله آدمی بر روی گردن آدم می گذارد و امثال این، بازی های متخیله، و اشکال و اشباح نظیر آنها فراوان می سازد. شما که می گوید ما اشباح را در عالم خیال منفصل می بینیم به ما بگویید: این اشباح کذایی که قوه متصرفه و متخیله می سازد در کجا هستند. اگر در عالم مثال منفصل متحقق باشند، و نفس به آنها تعلق ادراکی می گیرد لغویت در کار حکیم لازم می آید، در حالی که اینها دعابات و شیطنت های خیالند و واقعیت ندارند، و مثل قضایای کاذبند و نفسیت ندارند، و نفس الامریت برای آنها نیست.  $2 \times 2 = 4$  واقعیت دارد، ولی  $2 \times 2 = 5$  واقعیت و نفسیت ندارد و از دعابات و بازی های خیال است. علاوه بر این باید ملتزم شوید که دعابات خیال در عالم مثال منفصل تقرر دارند و بالاصالة موجود باشند، و مستلزم لغویت در فعل

حکیم علی الاطلاق می شود. نقد عرشی، انتقاد و نقد خوب است، اما تنقید که چه به بسا به گوش می رسد، غلط است.

اعلم أنا ممن يؤمن... أتمّ تحریر و تقریر ما معترف هستیم، اما اشباح به نحو کثرت در آنجا باشند صحیح نیست و با آن مخالف هستیم: *إلا أنا نخالفه في شيئين:*

أحدهما: أن الصور المتخیلة و این شیطان قواست عندنا موجودة، كما أو مانا إليه، في صقع من النفس بمجرد تأثيرها و تصویرها، چون فعل نفس است و به انشای نفس این صور ایجاد می شوند، بنابراین قائم به ذات خود نفستند.

باستخدام الخيال قوة خيال را نفس استخدام کرده و این صور را انشاء می کند و این صور در صقع خود نفستند نه بیرون از وی لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها، كما يفهم من كلامه، لظهور أن تصرفات المتخیلة و دعاياتها الجزائية. کلام شیخ اشراق این بود که این اشباح و اشکال در عالم مثال منفصل از همدیگر ممتازند و استقلال دارند، اگر چنین است پس شیطان متخیله که برای خود صوری قبیح و مخالف حکمت می سازد، در کجا جای دارند.

و ما تعبث قوة متخیله بازی می کند و به بیهوده گری می پردازد به عن الصور و الأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم پس این کارهای عبث و گزافی ممکن نیست در نظام هستی جایی داشته باشد، زیرا لازمه آن لغو در فعل حکیم است خبر، *أن «ليست»* است: *ليست إلا في العالم الصغير النفساني لأجل شيطنة القوة المتخیلة و ی شیطان قواست؛ این یک و أن هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس و التفاتها إليها و استخدامها المتخیلة في تصویرها و تشييتها اینها قائم به توجه نفس و به کمک خیال موجودند تا نفس به آنها توجه دارد، و بر آنها مشرف است در لوح نفس مقررند، و همین که توجه خود را از وی برگرداند، و التفات خود را از آنها کم کند از بین می روند. فإذا أعرضت النفس انعدمت و زالت، لا أنها مستمرة الوجود، باقية لبقاء النفس و حفظها إياها كما زعمه؛ یعنی به گمان شیخ اشراق.*

و الفرق بين الذهول و النسيان\*؛ تفاوت این دو در کشف المراد بیان شده و گفت و شنود علامه با استاد خود خواجه طوسی در آن ذکر شده و خواجه در فرق بین قضایای کاذب و غیر کاذب فرمود: تفاوت در این است که آنها نفس الامر دارند و اینها ندارند. تازه خود نفس الامر معنایش چیست؟ در هر صورت اگر معلومات به کلی فراموش شده باشند احتیاج به معلم و مربی و تعلیم هست تا دوباره صورت انشاء شوند، و اگر خودش به التفاتی و توجهی به آن می‌رسد، و ارتباط پیدا می‌کند ذهول است. جناب علامه فرمود: من از خواجه پرسیدم اگر قضایا کاذبه باشند چگونه و در کجا نفسیت دارند؟  $2 \times 2 = 5$  در کجای عالم هست؟ اگر این قضایا فراموش شد در کجای عالم هست و در کدام نفس الامر تقرر دارد که با کسب جدید نفس با آن ارتباط پیدا می‌کند؟ بعد مرحوم علامه فرمود: جناب خواجه جواب قانع کننده‌ای نداد. «لم يأت بشيء مقنع»<sup>۱</sup> یعنی فرمایشی که دل آرام بگیرد نفرمود.

جناب حاجی در الهیات<sup>۲</sup> همین کتاب درباره فرمایش علامه می‌گوید: خواجه اجل از این است که در این گونه سؤال‌ها بماند، بلکه وقت اجازه نداد و نخواست دنبال کند. ما این فرمایش‌ها را در نفس الامر با اختلافات و کشمکش‌هایی که در آن است در رساله «نفس الامر» جمع کردیم و در هشت رساله عربی چاپ شده است. وقتی به آنجا نگاه کردید و خسته شدید مطلبی که جناب آخوند در اینجا فرمود، برای شما مزه می‌کند. پس «والفرق» جواب سؤال مقدر است. سؤال این است: اگر این صور به کثرت و به تمایز در عالم مثال منفصل نیستند و تقرر ندارند پس وقتی انسان فراموش کرد و نسیان پیش آمد احتیاج به کسب جدید دارد تا با عالم مثال منفصل پیوندد و اگر ذهول باشد غفلت پیش آمده نیاز به کسب جدید ندارد. پس ذهول نیاز به

\* درس دویست و هشتم.

۱. شرح تخرید، مقصد ۱، فصل ۱، مسألة ۳۷.

۲. الاسفار الاربعه، تعلیقه ملاهادی سبزواری، ج ۳، ص ۱۷۲، (چاپ ۱).

کسب جدید ندارد، ولی نسیان نیازمند کسب جدید است. ولی اکنون شما همه صور خیالیه و شبحیه را یک کاسه کرديد و در عبارت بالا فرموديد: «ان الصور الخيالية عندنا موجودة في صقع من النفس بمجرد تأثيرها.» پس اگر همه به انشای نفس است پس در بحث نسیان و ذهول، که به کسب جدید نیاز است تا به عالم مثال منفصل پیوندد، این همه حرف‌ها را برای چه گفتند؟ آخوند در پاسخ می‌فرماید: فرق میان ذهول و نسیان این است که یک وقت به کلی ملکه انشاء یعنی حقیقتی را که نفس داراست و هر وقت بخواهد آن حقیقت را انشاء کند از دست می‌دهد؛ مثلاً ملکه‌ای دارد که هر وقت بخواهد گنبد و صحرایی را که ده سال قبل دیده در خود انشاء کند، می‌تواند. چون ملکه موجود نیست و از بین رفته است احتیاج به کسب جدید دارد، ولی گاهی به کلی این ملکه از بین نرفته و محو نگردیده است پس دوباره انشاء می‌کند و آنجا که ملکه به کلی از بین رفته نسیان است و آنجا که به کلی از بین نرفته ذهول است، و تنها با تلنگری دوباره قدرت بر انشاء پیدا می‌کند. پس ذهول و نسیان در همین دارا بودن و ریشه‌دار بودن ملکه و عدم آن است که گاهی در صقع ذات ریشه دارد و گاه ندارد، پس به خوبی مطلب بیان شد.

کم گوی و گزیده گوی چون در      تا ز اندک تو جهان شود پر

و الفرق بين الذهول و النسيان: أنَّ للنفس في الأوَّل ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخياليَّة من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف الثاني ثاني نسيان است، فإنَّ فيه این «إنَّ» اسم ندارد و نسخ کتاب نیز همین گونه است يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلة كالعلامات الدالة. «ذلك»، یعنی احساس جدید و به منزله احساس، مثل علامات داله که باعث انتقال وی به مطلب می‌شود. پس با یک اشاره منتقل می‌شود.

و الثاني: أنَّ الصور المرآتية: مرحوم آخوند در این نقد عرشی خود از شیخ اشراق، ابتدا عقیده خود را درباره عالم مثال تصریح فرمود به اینکه ما مؤمن به این عالم هستیم، لیکن فرمایشی که وی درباره صور و اشباح مادی که انسان با مرآت مشاهده

می‌کند، و مرآت معدّ وی می‌باشد تا اینکه وی صور را در عالم مثال منفصل به نحو کثرت کذایی مشاهده کند و این صور و اشباح به صورت کثرت در عالم مثال موجودند مورد قبول ما نیست لذا فرمود: «انا نخالفه فی شیین» اکنون نوبت دومین امری است که آخوند<sup>ره</sup> با شیخ مخالفت کرده است. آخوند می‌فرماید: این اشباح مورد مشاهده به وسیله جلیدیه و یا مرآت در عالم مثال منفصل نیست، بلکه آنها در همین نشاء، وجود ظلّی و تبعی و عرضی دارند. و از این فرمایش به بحث احوالی و لوچی در کتاب نفس منتقل می‌شود. سؤال: از جنبه بحث ریاضی دومین تصویر لوح چیست؟ این مطلب در کتاب نفس شفاء و نیز مباحث مشرقیه، که تحریر دیگری از آن است، و کتاب بهمنیار، که نوعاً به عبارات شیخ نظر دارد، و نیز معتبر ابوالبرکات، که به شفاء نظر دارد، آمده است. در آنجا بحث شده است که دومین تصویری که چشم احوال می‌بیند در کجاست؟ چگونه دو ماه در آسمان می‌بیند یک ماه در آسمان است و ماه دومین در کجاست؟ این مشاهده بر اثر اختلال در ترکیب و جهاز باصرة اوست. اگر بخواهیم حالت طبیعی و وضع عادی چشم را دگرگون کنیم؛ مثلاً انگشت بگذاریم و اندکی چشم را زیر و رو کنیم افراد را به چند شکل و چند شبیح روی هم قرار گرفته می‌بینیم. پس با مختصر تکانی به چشم هر یک نفر چند نفر می‌شود و صورت و اشکال و اشباح دگرگون شده و از وضع خود به در می‌آیند. بنابراین شیخ اشراق درباره این تغییر و دگرگونی و صور گوناگون حاصل شده از آن در این چشمی که وضع طبیعی خود را از دست داده چه می‌گوید؟ آیا این اشباح گوناگون از یک صورت را در عالم مثال می‌بینیم؟ پس همان طوری که در امر اول بیان شد، دعابات و بازی‌های خیال صوری غیر واقعی و ناهنجار با وضع عالم ایجاد می‌کند و قوه متصرفه ترکیبات و تفصیلات داشته و چیزهایی را با یکدیگر پیوند می‌زند و یک شیء را مثله و تقطیع می‌کند و صور عجیب و غریب می‌سازد. این صور عجیب و غریب را نمی‌توان گفت در عالم مثال منفصل است و نیز این صوری که با بازی انگشت ما با چشم ایجاد شده و

یا احولی که صورت دوم را می‌بیند آیا بر اثر همین تغییر حالت جهاز باصره این صورت در عالم مثال منفصل است و یا اینکه این صور در همه این موارد فوق، چه احولی طبیعی و چه مصنوعی و چه صور موجود با دعابات خیال، در همین نشاء تحقق داشته و وجود عرضی و ظلی و عکسی دارند که به تبع و به عرض صورت حقیقی موجودند، پس آنها وجود بالعرض و بالتبع دارند. بین سامع و مسموع و بین مبصر و مبصر باید مشف، نظیر هوا و یا آب واسطه باشد تا حامل صدا و یا تصویر باشد، والا شیء مرئی نمی‌شود، و همین مشف مثل هوا، واسطه در دید شده و بر اثر تموج و فعل و حرکات زبان و لب و دهن و دندان، تموج ایجاد می‌شود. و این تموج ایجاد شده بر اثر حرکات اعضا و جوارح اعضای گوینده، هوا را متموج می‌کند و به صماخ گوش می‌رسد و صوت تشکیل می‌گردد. پس در همین نشاء و با فعل و انفعال و تغییر و تبدیل طبیعی و یا غیر طبیعی و قسری، مثل بیماری احولی و یا بیماری ایجاد شده در صماخ گوش و یا قسری ایجاد شده در گوش، تصاویر و اصوات مازاد بر صوت و صدای حقیقی شنیده و دیده می‌شود، این تصاویر و صداها تابع اصل بوده و بالعرض حقیقتند، و سایه واقع هستند نباید آنها را در عالم دیگر برد. بالاخره این سایه‌ها و بالعرض‌ها «یؤول و ینتهی إلی ما بالذات» که صور حقیقی آنها هستند و بالاصالة متحقق و متفرزند. پس به واسطه انکسار نور و تغییر و تبدیل، این سایه‌ها و صورهای مازاد پیش می‌آید و در همین نشاء به تبع اصل خود متحقق هستند. آن گاه برای ردّ شیخ اشراق در اینکه اشباح مزبور در عالم مثال منفصل نیستند و نه برای ردّ عالم مثال منفصل نظیری فرمود. آن نظیر راجع به وجود و ماهیات است.

و الثاني: أَنَّ الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال، و عندنا ظلال للصور المحسوسة، بمعنى أَنَّها ثابتة في هذا العالم ثبوتاً ظليّاً، أي ثبوتاً بالعرض لا بالذات. قوله: «عنده»، به نزد شیخ اشراق. «في عالم المثال»، یعنی مثال منفصل که اشباح بالاصالة در آن متحققند و «عندنا ظلال». ولی ما می‌گوییم این تصویر واقعی ماده محسوس

ماست، و بر اثر انحراف و اعوجاج و یا حالت قسری و مصنوعی، اشکال دیگر تابع همین شکل محسوس پدید می آیند. پس اینها بالتبع و بالعرض آن اصیل و حقیقی هستند و وجودی سایه‌ای دارند. پس آنها ثابت در همین عالم هستند نه در عالم مثال منفصل. پس ثبوت بالذات از آن صورت محسوس اصلی است و ثبوت بالعرض از این صورت ساخته متخیله و یا نقش دومین لوح است. پس این سخن که جلیدیه و یا مرآت واسطه برای ارتباط نفس با عالم مثال برای دیدن اشباح مزبورند در این صور ساخته شده چه می‌گوید؟ اکنون تنظیر می‌کند! وكذا ثانية أما يراه الأهل من الصور مراد از «ثانية» به تعبیر طلبگی، اقل مرتبه جمع است، والا وقتی دستگاه طبیعی چشم به هم بخورد و تغییر کند، چه بسا یک شخص را چندین شخص ببیند و یک صورت اصلی، و بقیه ثانی آن هستند. پس دومی ممکن است چند تا باشد. و ثانية الصوت الذي يقال له: الصدى اگر انسان در دامنه کوه و یا دره و یا زیر گنبدی فریاد کند؛ صدا به هوا خورده و هوا متموج می‌شود، و همان گونه که بر اثر دست زدن به آب، آب متموج شده و این امواج تا ساحل می‌روند و کم کم فرو می‌نشینند، هوا نیز چنین متموج می‌شود، ولی بر اثر لطافت امواج دیده نمی‌شود. به فارسی به این امواج خیزاب می‌گوییم؛ یعنی آب خیز برداشته است. گاهی به آن «شکن آب» می‌گوییم و به عربی به آن موج می‌گوییم. پس هوا هم همانند آب بر اثر حرکات زبان و فشار هوای بیرون آمده متموج شده و همین امواج به کوه و یا گنبد خورده و دوباره به طرف گوینده باز می‌گردد، و همین ترکیب ایجاد شده و صدای گفته شده در ابتدا را دوباره می‌شنود. این صدای دوم از همین ترکیب ایجاد شده از خود وی و دامنه همان صدا و موج اولیه است و همان حرف نخست است که دوباره منعکس شده و ادای همان نخست را در می‌آورد و از همان صدای نخست حکایت می‌کند. در شکل نیز چنین است. محسوس بالذات یک صورت است و آنها شبیه به همین صورت و از همین صورت اصلی برخاسته‌اند. پس صدی و پژواک و نیز صورت دومین احول و امثال آن از دامنه

صوت و صورت اول است، و عكس و سایه اولی است نه اینکه این تصاویر اصلی و سایه‌ای را به عالم دیگر ببرید و بگویید در عالم مثال منفصل است.

كُلُّ ذَلِكَ عَكُوسٌ وَ ظِلَالٌ ثَابِتَةٌ بِالْعَرَضِ تَبَعاً لِلْأَشْوَاقِ الْمَحْسُوسَةِ الْخَارِجِيَّةِ أَنَّهُمْ فِي هَذِهِ خَارِجِيَّةٌ مَادِيَّةٌ هَسْتَنْد، وَنَهْ خَارِجِيَّةٌ عَالَمٌ مَثَال. اكنون مثالی دیگر می‌گوید که اگر هم نمی‌فرمود مطلب تمام بود، و البته دخلی به مطلب ندارد و تنها تنظیر است. می‌فرماید: اعیان ثابت به زبان اهل عرفان و ماهیات به زبان حکما، همان صور علمیه اشیاء و ماهیات و حدود اشیاء هستند و ماهیات و رای وجود، استقلال دارند، اما حدود وجودند و حدّ، یعنی جنس و فصل. این صورت علمیه و حد در ذات خدای تعالی، که به همه عالم است نیز وجود دارد و به نزد وی حاضر است، منتها به وجود احدی موجود است. در آن موطن به این ماهیات، اعیان ثابت و صور علمیه می‌گویند. پس مفاد این اصطلاحات یکی است. و چون اعیان ثابت و ماهیات وجود استقلال دارند و وجود استقلال، یعنی مستقلاً متحقق و مقرر باشد آنکه اصل و واجب الوجود است ظلّ ممدودی دارد که یکی از نام‌های دیگر آن صادر نخستین و رُق منشور و اسم اعظم و دیگر اسمای فراوان است و درباره این اسم اعظم در اواخر همین کتاب و در مصباح الانس بسیار مفصل بحث شده است. صادر نخستین، رُق منشور و پرده آویخته مطلق است، گرچه مقید به قید اطلاق نیز هست برخلاف حق تعالی، که اطلاق صمدی دارد و مقید به قید اطلاق نیست. در هر صورت بر این پرده آویخته، کثرات بی‌شمار آویخته‌اند و همه کثرات به وی قائم بوده ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾<sup>۱</sup> است در هر صورت همه از گل و خار شیطان و آدم بر سر این سفره و بر این رُق منشور موجودند، و مرزوق از این سفره وجودی‌اند و اگر این رُق منشور نباشد، اشیاء نمی‌توانند خود را نشان دهند. کثرات پیش آمده، مثل چشم و ابرو و زبان و اعضاء و جوارح و قوا و محالّ قوا برای یک شخص است.

اکنون یک نحوه از تعبیر و یک مثال می‌زنیم و شما می‌توانید مثال‌های دیگر بزنید که، اگر جناب عالی یک شخص در نظام هستی باشی و این یک شخص غیرمتناهی شود و از کران تا کران و از ازل تا ابد را فرا گرفته باشی، این شخص غیرمتناهی همین قوا و اعضا و جوارح و محال قواست و نحوه دید این شخص دو گونه است: ۱. یکی در کثرات وی می‌ماند، و نمی‌تواند آنها را به هم ربط دهد، و تلفیق کند و انتساب دهد، و به یک حقیقت، قوا و محال بگوید، و به دیگری اعضا و جوارح ظاهر و باطن، و این همه متکثرها را مقهور وحدت قاهر بداند. البته این کار آسانی نیست و باید مقداری ورزش فکری کند تا انس بگیرد و بالا بیاید و چشم وسیع و سعه صدر و وجود منبسطی پیدا کند و محیط شود تا واحد قاهر و کثیر مقهور را با همه کثرات به وحدت جمعی ملاحظه کند. چون خیال رهن شده، به خصوص وهم که رهن عقل شده و تنها عقل نام می‌تواند به سراغ معانی مطلق و مرسل رود. و چون وهم محدود است رهن عقل می‌شود، مگر اینکه وهم تابع عقل شود، چنان که خواهی در اشارات فرمود: تا این قوا در فعل خویش مستقلند نفس مطمئنه نیست، چون نمی‌گذارد نفس کار خویش را نماید، پس وقتی تابع نفس شدند و نفس مطمئنه گردید و قوا تعلیم یافتند و در تحت فرمان وی شدند در این صورت درست رفتار می‌کنند، و الا هر کدام از قوا که از اختیار عقل بیرون شوند، نفس مطمئنه نیست؛ مثل قوه غضبیه که اگر مستقل عمل کند نفس مضطرب است. پس باید قوه غضبیه به تعبیر حکماء کَلْبٌ مُعْلَمٌ بوده و در اختیار نفس باشد و به وقت غضب، فی الله غضب کند، و نفس او را تحریض و تحریک کند، و این سبب کمال انسان است و اینها آلات شکار و تور شکار انسان هستند، اما استقلال آنها در قبال عقل، صحیح نیست. نفس باید تابع سلطان عقل باشد. حالا وقتی تابع عقل شدند سلطان عقل آنها را در جلب مصالح و دفع مفسدات کشور بدن به کار می‌گیرد. اما ابتدای امر، که عقل قوی نشده و قوا هنوز قدرت دارند، مقداری کار دشوار است، و چون و چرا و سؤال و پرسش پیش می‌آورند. ولی بعد از این که

ورزش کرده و با چون و چراها قوت و قدرت گرفت و کثرات را با وجود گسترده‌گی در تحت وجود منبسط برد و آنها را امواج یک آب دانست و حدود و ماهیات را شکن آب می‌بیند، پس با اینکه کثرت حق است، لیکن این ماهیات، صدی هستند، چطور آن صدی و صوت دوم بود و به اصل بر می‌گشت، و اصل در اینجا همان وجود و اسمای وجودی‌اند، و این ماهیات، که خودشان را نشان می‌دهند، شبیه آن صدی هستند. در اینجا نیز در جواب شیخ اشراق تنظیر کرده و اصل و فرع را به وجود و ماهیت مثال زده است. یک اصلی به نام وجود داریم و یک صدی به نام ماهیات. پس محسوس بالذات و محسوس بالعرض موجود است، آنچه بر اثر انحراف چشم و اعوجاج آن، به طور خلقتی و یا مصنوعی پیش می‌آید صدی و دامنه آن اصل هستند. پس همان طور که ماهیات صدای نغمه الهی، یعنی صادر نخستینند در اینجا، یعنی در مدرکات ثانی احول نیز صدی هستند و نباید اینها را مستقلاً به عالم مثال منفصل برد، بلکه در همین عالمند.

كما أن ما سوى أنحاء الوجودات ماهيات و اعيان ثابتة ماسواى وجودند اعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات خود وجودات شؤن و ظل وجود منبسط و صادر نخستین هستند و عكوس و ظلال حاكية لها حکایت از آن و حد ذات حکایة الشيء لیست حقيقة ذلك الشيء ماهیت حکایت وجود است. پیش تر چنین تعبیر کردیم ماهیت خیال وجود است. كما في النظم الفارسي لبعض العرفاء این شعر از صاحب لمعات، فخرالدین عراقی و در دیوان وی موجود است. مراد از عشق به اصطلاح آقایان همان مبدأ عالم است. بعضی‌ها به وی گفتند: واحد، برخی به وی وجود و برخی به وی حق و برخی به وی نقطه، اطلاق کردند و هر کس به مقتضای مقصود خود اسامی دیگر برای وی دارند: «و للناس في ما يعشقون مذاهب». این آقایان از مبدأ به عشق تعبیر می‌کنند، و به وی حب می‌گویند، زیرا از وی دم به دم حرکت حبی پدید می‌آید لذا در اول گفت:

عاشقی کو که بشنود آواز	عشق در پرده می نوازد ساز
هر زمان زخمه ای کند آغاز	هر نفس نغمه ای دگر سازد
که شنید این چنین صدای دراز	همه عالم صدای نغمه اوست
خود صدا کی نگاه دارد راز	راز او از جهان بسروز افتاد
خود تو بشنو که من نیم غماز	سرّ او از زبان هر ذره

مراد از زخمه، نغمه است. عالم و ماهیات صدا هستند و نغمه صادر نخستین است و صدای دراز، یعنی غیرمتناهی. ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً \* لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾<sup>۱</sup>، ﴿...وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ...﴾<sup>۲</sup> و این صدا و این نغمه نهایت ندارد، زیرا وقتی نغمه و صادر نخستین نهایت نداشته باشد صدای آن، یعنی ماهیات و اعیان ثابته و خلاصه عالم، که منتقش بر وی هستند، نیز بی نهایت هستند و قبلاً بیان شد که خدای تعالی خود فرمود: ﴿...كُلُّ يَفْعَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ...﴾<sup>۳</sup>. هم شکل و شاکله و به وزان خودش فعل دارد، و فعل هر کس نمودار دارایی وی است و از حقیقت وی خبر می دهد، و ﴿قُلْ كُلُّ يَفْعَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ قاعده و کبرایی کلی است، و خود آن جناب هم از این کل بیرون نیست؛ فعل وی غیرمتناهی و کتاب وی نیز غیرمتناهی است، کتاب اعم از کتاب تدوینی و تکوینی است، زیرا نظام هستی کتاب تکوینی وی می باشد، و کتاب تکوینی وی قرآن کریم است.

روح و لبّ این اشکال یک کلمه است؛ اشکال مبتنی بر ارتسامی بودن علم است. و اگر آخوند همین یک کلمه را به زبان می آورد انسان به راحتی از آن خارج می شد. در هر صورت وقتی ما صورت یک چیز را ادراک کردیم آن صورت در نفس ما ارتسام می یابد. سؤال: آیا این صورت مرتسمه مادی است و یا مجرد؟

۱. کهف (۱۸) آیه ۱۰۹.

۲. مدثر (۷۴) آیه ۳۱.

۳. اسراء (۱۷) آیه ۸۴.

پاسخ می‌دهید: این صورت مجرد است. آیا تشخص دارد و یا خیر؟ مبهم است و یا مشخص؟ چون وجود مساوق با تشخص است پس اگر چیزی در ذهن مرتسم و موجود شد پس باید متشخص باشد و نه مبهم. حالا که متشخص است آیا تشخص مادی دارد و یا تشخص تجردی؟ پاسخ می‌دهید: صور علمیه مجرد و تشخص تجردی دارند. پس صورت علمیه موجود و مرتسم در ذهن تشخص داشته و مجرد است. در این صورت هر نوع از انواع، فردی مجرد و عقلانی داشته باشد؟ مراد از این فرد مجرد عقلانی، فرد ذهنی است. در ذهن ما خلجان می‌کند که ایراد این سخن چیست؟ بلکه می‌گوییم: نه تنها فرد مجرد عقلانی ذهنی دارد، بلکه در خارج از ذهن نیز فرد مجرد عقلانی به نام مثل الهیه و افلاطونی دارد، پس چه عیب و ایراد بر این سخن متوجه است که انواع علاوه بر افراد مادی فرد مجرد عقلانی خارج از اذهان و در ذهن داشته و این صورت علمی تشخص داشته و علم نفس باشد؟ پس علاوه بر فرد عقلانی به نام مثل، که فرد دوم از افراد نوع است، فرد سومی نیز به نام صورت علمیه در ذهن باشد، ایراد این، در چیست؟ پس اشکال سوم استبعاد فرد مجرد ذهنی است.

الإشكال الثالث: أنه لو كان المشخص كلياً و نوعاً... پس این فرد مجرد در صقع نفس موجود است و نه اینکه مراد فرد مجرد عقلانی به نام مثل الهی و افلاطونی باشد که در بیرون از ذهن موجود است. مستشکل می‌گوید: اینکه برای انواع جسمی جوهری فردی مجرد باشد و جهی دارد، اما شما با این مبنا باید قائل شوید که برای انواع عرضی نیز فرد مجردی در ذهن موجود است، زیرا اگر خود این شیء عرضی است چگونه معنای آن جوهر عقلی نوری است. پس استبعاد اولاً، متوجه فرد مجرد انواع جسمی شد آن گاه این استبعاد در فرد مجرد انواع عرضی مضاعف شده است. علاوه بر این دو استبعاد چگونه این فرد مجرد متشخص در ذهن خود نوع و کلی شده است؟

بيان ذلك أن كل مفهوم كلي تعقلنا اگر کلی و نوع است مبهم می‌باشد، زیرا باید بر

افراد کثیر حمل شود، و از طرفی اگر در ذهن موجود است باید متشخص باشد و تشخص ملازم با فردیت است و فردیت منافی با کلیت و حمل بر کثیرین می باشد.

فعلى ما قرّرتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن، فإمّا أن يوجد فيه من غير أن يتشخص، بل يبقى على صرافة إبهامه، أو يصير متشخصاً. این معلوم به ارتسام در ذهن تحقق می یابد و چون موجود است نباید مبهم باشد، زیرا وجود با تشخص همراه است و تشخص با ابهام نمی سازد. پس فرمود: لا سبيل إلى الأوّل يعنى ابهام صحیح نیست، لأنّ الوجود لا ينفكّ عن التشخص، زیرا «الشیء» مالم يتشخص لم يوجد و وجود المبهم مبهماً غیر معقول، زیرا شیء وجود یافته مبهم نیست و از ابهام به در می آید. و على الثاني در صورتی که تشخص یافته يلزم أن يحصل في ذهننا عند تعقل الإنسان فاعل برای «يحصل» است؛ یعنی به ارتسام به هنگام تعقل انسان فردی از انسان در ذهن می آید، و مرتسم می شود و این فرد مشخص است مشخص مجرد عن الكمّ و کیف و سائر العوارض الحاذیّة، إذ لو قارنها لم يجز أن يحصل في العقل المجرد چون در ذهن آمد مجرد است، و عوارض خارج را ندارد، زیرا مادی عوارض مزبور را داراست، على ما تقرّر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد چون نفس ناطقه و قوه عاقله مجرد است، و از این صور در عقل مجرد حاصل شدند، پس در ماورای طبیعت هستند، و موجودات عقلانی مجردند. پس موجودات عقلی نور و قائم به ذات می باشند، گرچه خارج آنها عرض باشد، پس وی می گوید: چگونه خارج آن عرض است و او جوهر. و اشکال دیگر اینکه، اگر خارج وی متشخص است، وی نیز باید متشخص باشد، زیرا وی در عقل موجود است و موجود بودن مساوق با تشخص و فردیت است و فردیت با حمل بر کثیرین نمی سازد. لكنّ التالي حصول کم و کیف در عقل به صورت فرد مجرد عقلی باطل است. در ابتدای اشکال چنین فرمود: «لو كان للأشياء وجود في الذهن يلزم أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسميّة والأنواع العرضيّة فرد شخصي مجرد عن المادّة و لواحقها» پس تالی باطل است باطل بدیهه و

اتفاقاً سؤال: چرا تالی به بدیهه و به اتفاق باطل باشد؟ این بداهت و اتفاق از کجا حاصل شده است؟ البته این مجادله و هو کردن است و در کتاب علمی چنین روشی پسندیده نیست، زیرا نه چنین بداهتی حاصل است، و نه چنین اتفاقی تحصیل شده است.

فالمقدم كذلك پس وجود ذهنی که مقدم قضیه مزبور است، باطل است.

و الجواب عنه في المشهور: مشهور می گویند: ما با شما همراهیم که این صورت عقلی مبهم نیست و تشخص و وجود دارد و متمیز است، ولی با «الآ» از متشکل فاصله می گیرد و می گوید: درست است که در تالی عنوان شده است که انواع جوهری و انواع عرضی باید فرد مجرد متشخص داشته باشند، اما لازم نیست این فرد مجرد از مقوله همان خارج باشد، ممکن است چیزی در خارج جوهر باشد، ولی در ذهن صورت علمی آن کیف باشد، و مماثلة در این زمینه لازم نیست. و مطابقت بر کثیرین نیز به همین اندازه حاصل است که این معلوم حاصله در ذهن و کیف نفسانی مفهومی دارد که مطابق با خارج وی می باشد، و حکایت از خارج می کند [سؤالاتی در اینجا پیش می آید، ولی باید صبوری کرد]. پس ما در این مورد نمی گوییم این صور معلومه از انواع خود هستند، بلکه اینها از کیف هستند. این بود جواب اجمالی که جای سؤال و شوراندن می باشد: أن الموجود في الذهن و إن كان أمراً شخصياً إلا أنه عرض و كیفية قائمة بالذهن، و ليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر پس گرچه این صورت معلوم تشخص دارد، ولی اگر وجود خارجی آن جوهر است لازم نیست صورت وی در ذهن نیز جوهر باشد، بلکه ممکن است وی کیفیت نفسانی و عرض باشد المأخوذ منه هذا الفرد. البته این موجود ذهنی و فرد ذهنی از این جوهر خارجی گرفته شده است، ولی جوهر نیست و عرض است. و چون این سؤال پیش می آمد که، این فرد ذهنی کیف، و فرد خارجی جوهر است پس اگر علم باید مطابق با معلوم باشد چگونه عرض از جوهر حکایت می کند؟ پس علم را از دست ما گرفتید! از این سؤال پاسخ می دهد: نعم، هو عين مفهوم ذلك الجوهر و نفس معناه با اینکه این معنا در ذهن وجوداً کیف است، ولی

صورت ذهنی و معنای مدرک ما از نظر مفهوم، مطابق با خارج است، وقتی در اینجا پاسخ دادیم در اعراض نیز پاسخ می‌دهیم، زیرا در اعراض اشکال این بود که، چگونه عرض خارجی صورت علمی مجرد جوهری دارد؟ و کذا القیاس فی تعقل الاعراض الجسمانیة. این طور نیست که صورت علمی عین حقیقت خارجی باشد. به تعبیر ملاجلال دوانی، چنین نیست که صورت علمی، ما عدا کیف، عین حقیقت آنها باشد؛ کیف نفسانی بنابر مبنای مشاء عرض حال در نفسند، ولی مفهوم آنها با مفهوم خارج مطابقت می‌کند، تا علم به اشیای خارج پیدا شود. این بود جواب مشهور با دغدغه‌ها و بحث‌هایی که در جواب آنها بود.

در این منهج در علم بحث و گفت‌وگو می‌شود\*. علم فعل نفس و دارایی ماست که آن را بر اثر ارتباط نفس با خزانه علوم، دارا می‌شویم، و عین ما، و نور چشم ما و حقیقت می‌شود. دشواری مباحث علم و تشریح وجودی نفس به آن اندازه است که عده‌ای به انکار وجود ذهنی پرداخته و برخی دیگر متحیر و سرگردان شده‌اند. این عجز و ناتوانی در تشریح علم، با این که معلوم از دارایی خود ماست و از اجزای وجود ماست و از حیطه و دائرة خود ما خارج نیست، و نیز ناتوانی در بیان ارتباط ما با خارج نشان آن است که این سخن بسیار سنگین و متین علما در تعریف حکمت چه قدر به جا و صحیح است. ایشان گفتند: حکمت عبارت است از: معرفت انسان به خویشتن. حکیم آن است که خودش را شناخته باشد. اکنون مرد می‌خواهد که بگوید خود را شناخته‌ام. اگر جناب عالی شناسای خودت هستی بگو: این صورت علمیه چیست؟ جوهر است، و یا عرض. این دارایی خود را برای ما بیان کن. پس در بیان این مطلب عاجزی. بلکه همه اکابر و اعظم و مشایخ عاجز ماندند. لذا حقیقت حکمت را معرفت انسان به خود دانستند. آن کس که خود را همان گونه که هست و آن طور که سزاوار است بشناسد حکیم است. خدا رحمت کند علامه طباطبائی را! ایشان ناظر به

همین سخن - که من در آن وقت نیز مسبوق به آن بودم - فرمود: بزرگان فرمودند: آخرین مرحله تکامل علمی انسان در عرفان و علم و حکمت آن است که خودش را بشناسد و برسد و ببیند که خودش کیست. همین، حرف کمی نیست. پنج تا شش اشکال راجع به وجود ذهنی و شش طریق برای اثبات وجود ذهنی و علاوه بر این، مباحث علم مانده است، و سرانجام بعد از همه اینها سر بلند کرده و با این همه علم و روشنی و دانایی و دارایی و اجتهاد در فنون بگویید که چگونه هستید، و این چگونگی را پیاده کنید «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

و قد علمت من طریقتنا اشکال سوم، دو شعبه بود: شعبه نخستین این بود که وجود مساوق با تشخیص است و با ابهام سازگار نیست. پس صورت علمی موجود و مشخص در ذهن چگونه مبهم و کلی و منطبق بر کثیرین است؟

اشکال دوم این بود که، صورت علمی حاصل در نفس، ولو از جواهر و یا اعراض گرفته شده باشد با توجه به اینکه نفس مجرد است، جوهر مجرد است و به اندازه و تعداد صور علمی موجود در ذهن جوهر مجرد عقلانی در ذهن موجود است. در «قد علمت» می فرماید: شما می دانید که بنابر روش ما اشکال ندارد و بین تشخیص شیء و ابهام آن منافات نیست. ممکن است به لحاظ وجودش، که عین نفس است، مشخص باشد، ولی به لحاظ مفهوم مبهم و کلی باشد، و در این لحاظ، مرآت و حکایت از خارج کند. پس جمع این دو لحاظ در یک شیء ممکن است. چند سطر بعد «هذا لمن یزعم» است که جواب از شعبه دوم اشکال است. اکنون جواب شعبه نخستین است:

و قد علمت من طریقتنا فی دفع الإشکال الأوّل أنّ المأخوذ من الجواهر النوعيّة الخارجیّة فی الذهن معناها و مفهومها دون ذواتها و أشخاصها. تجافی و آمدن صور خارجی جواهر در ذهن ممکن نیست، بلکه به دو عنوان باید صورت ذهنی را نگریست. پس صورت ذهنی کیف بالعرض است، یعنی از جهت اینکه نفس دارای صفا و نورانیت است نفس دارای کیفیت صفا شده پس صورت علمی به این لحاظ

کیف بالعرض است، و عرض آن صفاست. و از آن جهت که حکایت دارد، کلی است. پس گاهی به خود وی نظر می کند و می گوید این نور، سر من و عین ذات من است به این لحاظ صورت علمیه فوق مقوله است، ولی به این لحاظ که او را مرآت برای دیدن خارج قرار می دهد عنوان دیگر دارد، این دو لحاظ روی یک حقیقت می باشد، پس به دو لحاظ ملحوظ و به دو عنوان معنون است. و اما کلیة الموجود الذهنی و صدقه علی کثیرین، فباعتبار أخذه مجرداً عن التشخصات الذهنیة و الخارجیة جمیعاً، و لا حجر، أي لا منع فی کون شیء کلیّاً باعتبار، و شخصياً باعتبار، سیما بالقیاس إلى الوجودین الخارجی و العقلی. پس اگر قیاس به خارج شود عنوان حکایت را دارا و عقلی و کلی است و اگر عقلی را از جواهر مجرد خارجی بگیریم نفس با آن ارتباط پیدا می کند و مظهر آن می شود، پس عقل را می توان دو شعبه کرد.

و إن ألعّ ملع. اگر کسی پافشاری و اصرار کند و بگوید: صورت جوهری خارج، در ذهن نیز جوهر است، او لغزیده و از اشکال پاسخگو نیست و ارتکب مرتکب آن الإنسانية التي فی الذهن تشارك الإنسان فی الحقيقة، و هی جوهر أيضاً و حالة فی الذهن و محلّها مستغن عنها چنین سخنی باعث دچار شدن قائل آن به مشکل است. مشاء می گویند صورت جوهری در ذهن حال است. این شخص اگر بگوید این صورت در ذهن نیز جوهر است دچار مشکل می شود. البته سخن مشاء در حلول ممکن است در آن توجیهی شود. دور نیست که این سخن نظیر انطباع در ابصار توجیه داشته باشد، چنان که ما در کتاب هایی خواندیم که رؤیت به انطباع است، ولی فارابی در کتاب جمع بین دأیین فرمود: چنین نیست که معنای مطابقی انطباع مراد باشد. فارابی معلم ثانی و سرسلسله مشائین است، و همین مطلب کافی است، زیرا به قول جناب استاد شعرانی \* اگر در نحو چند نفر از اساطین آن سخنی بگویند لازم به تتبع بیشتر نیست، بلکه اتفاق از قول آنها به دست می آید. مثلاً این مالک و سیبویه و امثال آنها مطلبی بگویند اتفاق نحویین به دست می آید، چنان که در فقه اگر مطلبی را شیخ طوسی و

علامه حلّی و صاحب جواهر و صاحب شرائع بگویند مطلب تمام است؛ و لازم نیست همه اقوال دیده شود. پس اگر شخصی چنین سخنی بگوید فقد وقع فیما لا مهرب عنه علی ما علمت آنفاً. از اشکال چاره و راه فراری ندارد.

اکنون دوباره بر سر سخن ملاجلال آمده است و «اللهم» نیز دارد. سخن سید سند شیرازی این بود که صور ذهنی حقیقتاً کیف هستند و ملاجلال می گفت: اگر به صور علمیه، کیف گفته می شود به تشبیه و مسامحه است. والا هر کدام از صور ذهنی در تحت مقوله خویش هستند، و ما در توجیه کلام ایشان گفتیم: وی می گوید: اولاً و بالذات و به حمل اولی در تحت مقوله خود مندرجند، و اگر اسم و عنوان کیف بر روی آنها گذاشتیم به تشبیه و مسامحه است، زیرا که اینها جزء نفس بوده و از وجودند، و وجود فوق مقوله است، زیرا با نفس اتحاد و جودی یافتند. پس درست است که ملاجلال چنین تعبیرات و اصطلاحاتی را نقرموده است ولی مراد وی این بود، با صرف نظر از این توجیه آخوند می فرماید: اگر حرف ملاجلال این است که جواهر خارجی در ذهن جواهرند و اعراض در ذهن اعراض چگونه از اشکال می خواهد بیرون رود. و در پاسخ این اشکال ملاجلال پرسید صدر که چگونه شما صدر معقوله را در ذهن تحت مقوله کیف شمردید در حالی که انقلاب ماهیت از مقوله خودشان در خارج به کیف لازم می آید، زیرا چگونه آتش خارجی وقتی به ذهن آمد همان حقیقت را داراست، در حالی که لازمه آن آمدن خارج به ذهن است و این تجافی است، و اگر آن خارج به ذهن آمده چگونه همان حقیقت است در حالی که آن آثار را ندارد آتش ذهن چگونه در خارج می سوزاند و در ذهن نمی سوزاند، آیا این انقلاب نیست و اگر آنچه در ذهن آمده عین حقیقت خارجی نیست انقلاب پیش آمده است. پس همین کلام را سید صدر گفته و قائل شده که خارج وقتی به ذهن آمده عین آن حقیقت نیست و از کیف نفسانی است پس اشکال بر شما الزم است. در «اللهم الا» می گوید: مگر محقق دوانی برگردد و بگوید: من می گویم جواهر معقولات وقتی در

ذهن حاصل شدند، بر آن حقایق خارجی صادقند، و اگر شبیه همان مطلب ما در حدود و مفاهیم بگویند در این صورت می‌گوییم: همین توجیه در سخن سید سند نیز می‌آید؛ به اینکه علم حقیقتاً کیف باشد، اما مفاهیم آن بر خارج منطبق باشد، و مرآتیت و حکایت از خارج با کیف بودن آن تنافی نداشته باشد. این بود تقریر کلمات ایشان. فرمایش‌ها و این قلت‌هایی اگر هست دست شما باز است.

و العجب أن المولى الدواني مصرّ على جوهرية المعاني الجوهرية آیا همان جوهر با وصف خارج مراد است؟ آیا ملاجلال به این مطلب توجه ندارد؟ این جوهر خارج حجیم و ثقیل است، کوه دماوند وقتی تعقل شد هیچ گونه سنگینی ندارد و در عین حال نفس «وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا»<sup>۱</sup> است پس خصوصیات خارج را ندارد. آیا اینها را ملاجلال توجه ندارد؟ لذا مرحوم آخوند با «اللهم إلا» دلجویی می‌کند.

قائلاً: إن الجوهر ماهية من شأنها أن تكون في الخارج لا في الموضوع پس همان کلام سابق را بگوییم که، ماهیت و معنای جنس و فصل در ذهن حاصل است، که وقتی در خارج موجود شد لافی موضوع است. این همان سخن معقول و وجیه مرحوم آخوند است و این همان «اللهم إلا» است. و شتّع دوانی علی القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف أنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفاً. قائل سید سند صدرالدین شیرازی است. وی به سید سند گفته که فرمایش شما ملازم با انقلاب جوهر به کیف است. خارج آن جوهر و در ذهن کیف است پس انقلاب جوهر به کیف شده است.

و لم يعلم، یعنی دوانی ندانست أن لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره و توهمه ألصق به و ألزم، كما يظهر عنه التعمق و التدبر. خبر «أن»، «ألصق و ألزم» است. وجه تعمق و تدبر در این است که تجافی در نظام هستی معنا ندارد، چگونه این جوهر خارجی ذهنی هم جوهر خارجی است و هم جوهر خارجی نیست. اکنون برای درست کردن حرف دوانی دست به دعا برداریم و بگوییم: اللهم إنا نسألك و ندعوك. اللهم إلا أن

يلتزم في جميع الحدود التي للأنواع الجوهرية التقيد بكونها إذا وجدت في الخارج كانت كذا و كذا. پس مراد از جوهریت مفهوم این است که اگر در خارج یافت شود چنین خصوصیات جوهری را داراست. پس محقق دوانی به این نکته باید متوجه باشد:

إذ كما أنَّ جوهرية الإنسان الذهني كذلك، فكذا قابليته للأبعاد و مقداره و نموه و حسه و نطقه و جميع لوازم هذه المعاني. آنچه را درباره جوهریت انسان می گوید درباره دیگر معانی انسان نیز چنین باید قائل شود که اگر این مفهوم در خارج آید قابلیت ابعاد و مقدار و نمو و حس و نطق دارد. پس انسان همه خصوصیات از جوهر بودن و نمو و ناطق بودن و دیگر خصوصیات را در صورت تحقق در خارج واجد است پس اگر جوهریت این معانی در ذهن آمد حدود آنها ماهیات و مفاهیم است که اگر در خارج آیند همان خصوصیات افراد خارجی را خواهند داشت. اکنون سؤال می کنیم: آیا انقلاب حقیقت لازم نمی آید؟ زیرا این ماهیات و مفاهیم خارجی بر این صورت ذهنی صادق است، چون إذا وجدت في الخارج همان خارجند. پس اگر چنین است چه اشکالی بر سید سند دارید؟ ایشان نیز می گوید: این صورت ذهنی در ذهن کیف نفسانی است، ولی اگر در خارج آید؛ إذا وجدت في الخارج، جوهر است و دیگر خصوصیات خارجی را واجد می شود، و حينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفاً بالحقيقة و بين كونها نوعاً من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية. پس بین سخن سید سند، که قائل به کیف نفسانی بودن حقیقی صورت ذهنی است، و بین حرف ملاجلال دوانی، که کیف واقعی نیست بلکه به تشبیه و مسمحه کیف است ولی در واقع نوعی از جوهر است، تفاوتی نیست.

البته اگر مقداری حرف ملاجلال را سر به سر بگذاریم و بشورانیم شاید همان حرف آخوند شود به اینکه در عین تشخیص وجودی، مفهوم آن مرآت و حاکی از خارج باشد. چرا به آن وجوه تعسفی بگوییم؟ در متن بعدی «فالحق أنَّ مفهوم الإنسانية» به همان مطلبی توجه دارد که پیش از این، در صفحه ۴۹۸، قبل از اشکال

ثانی مطرح شده بود که، با اینکه سید سند قائل به کیف بودن آن است و نیز ملاجلال دوانی به مسامحه و تشبیه کیف می داند ما نیز به کیف قائلیم، ولی نه کیف ذاتی، بلکه کیف بالعرض: «و اما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعته له من مقوله الكيف بالعرض.» بنابراین باید از وجه تمایز این سه قول آگاه باشیم و بدانیم که با اینکه همه آنها به کیف بودن قائل شدند، اما وجه هر قول چیست و مراد از کیف بالعرض کدام است. خلاصه این مورد از موارد مهم یادداشت کردنی وجود ذهنی است.

در فالحق می گوید کلام من در اینکه صور علمیه کیف بالعرض هستند با آنها تفاوت دارد آن مفهوم الإنسانیّة و غيرها من صور الأنواع الجوهریّة کیفیات ذهنیّة، یعنی کیفیات بالعرض هستند تصدق علیها معانیها بالعمل الأوّلي و تکذب عنها بالعمل المتعارف؛ و دلائل الوجود الذهني لا تعطي أكثر من هذا في العقليّات. این بود جواب از شعبه نخستین اشکال سوم.

شعبه دوم اشکال این بود که، بنابر قول شما لازم می آید که صور علمیه انواع موجود در صقع نفس، جواهر مجردند پس به عدد انواعی که در خارج موجودند اعم از انواع جوهر و عرضی انواع مجرد ذهنی داریم. به خصوص این اشکال در باب اعراض خارجی بیشتر می شود که انقلاب حقیقت از عرض خارج به جوهر ذهنی مجرد اشکالی محکم تر را سبب می شود.

جواب: بله، همه آنها جواهر مجرد هستند، و نه تنها این موجودات و معلومات ذهنی جوهر مجردند، بلکه بالاتر (برای به لیج در آوردن طرف) در خارج از ذهن هر نوع، همان گونه که دارای افراد مادی است، فردی دیگر دارد که مجرد قائم به ذات و مربی دیگر افراد مادی است و آن رب النوع می باشد. اما آن مجردی که در ذهن است ربّ نیست، بلکه در صقع ذهن بوده و از صور علمیه ما محسوب می شود و چشم نفس ما برای دیدن افراد خارجی آنهاست. پس ما ابایی از پذیرش این جوهر عقلی موجود در ذهن نداریم. یکی از فرمایش های بسیار بلند در یکی از کتاب هایش این

است که موجودات ابایی ندارند که غذای شما گردند و معلوم شما شوند و همه آنها مسخر شما بوده و هیچ کدام ابایی ندارند، برای نفس ناطقه هم مانعی برای ادراک نیست و حاجبی ندارد، و قابلیت عالم شدن به آنها را داراست. پس اینها، ابایی از معلوم شدن ندارند و آنها هم تابی برای معلوم شدن ندارند. پس تو حرکت کن! از تو حرکت از خدا برکت! سرمایه شکار و تور شکار حقایق را واجدی و صید هم، الی ما شاء الله، هست. آن گاه در ادامه به این سخن ارزشمندتر از سابق می پردازد که، تو که هیچ نداشتی و گدای محض بودی و از علوم و معارف و حقایق تهی بودی، نطفه و علقه و مضغه بودی، ماشاءالله، این همه شدی! چگونه تا این همه شدن را تعجب نداری، و در آنچه شدی وسوسه و ایراد پیش نمی آوری و این قلت و قیل نمی کنی، ولی اکنون که سرمایه داری و اسباب کسب مهیا کردی برای پیش تر رفتن حرف داری! اگر سخنی هست باید تا اینجا که آمدی می داشتی، زیرا هیچ نبودی و بال و پر در آوردی، پس چرا به طیران و پروازت اهتمام نداری؟!

بنابراین تا کنون بیان شد که ملاصدرا<sup>۱</sup> به وجود عالم اشباح و مثال منفصل مؤمن است: «اعلم أنا مَمن یؤمن بوجود العالم المقداری» و نیز به عالم مثال نوری و مثل افلاطونی، که از اسماء الله است، نیز ایمان دارد.

هذ لمن لا یذعن... کما هو المشهور. پس چرا این جواب بر مبنای ارسطو و اتباع وی است، اما در مقابل ایشان، اشراقیین هستند که به مثل افلاطون اعتقاد و ایمان دارند. و أمّا من یؤمن بوجود ذلك العامّ الشامخ فله أن یقول، یعنی کسانی که به وجود مثل الهیه و افلاطونیه قائلند باز خود جوابی دیگر دارند. به مثل الهیه در خصوص و کتب عرفانی «اسماء الله» می گویند. إن کون بعض من أفراد الماهیة النوعیة مجرداً و بعضها مادّیاً ممّا لم یحکم بفساده یدیة و لا بهان. مجرد را دو شعبه قرار می دهیم:

۱. معلومات ما در ذهن؛

۲. افراد خارجی و جوهری عقلی، که رب النوع افراد مادی هستند. در منع از

وجود آنها نه بداهت موجود است و نه اتفاقی از علما. این سخن در رد سخن قائل است که بداهت و اتفاق را به رخ کشیده است.

ولا وقع على امتناعه اتفاق، كيف! و قد ذهب العظيم أفلاطون و أشياخه العظام إلى أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فرداً في عالم العقل، و تلك الأفراد كه أرباب انواع عند أسباب فقالة أسباب پیدایش در سلسله طولی لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع، و هي ذوات عناية بها. انواع دو گونه فرد دارند: ۱. افراد مادی؛ ۲. افراد مجرد. رب افراد مادی، افراد مجردند. آنها این افراد مادی را دربر دارند و به آنها عنایت دارند. عنایت از مافوق به مادون است. حق و یا ملائکه به مادون عنایت دارند و حتی در احوالپرسی‌ها و محاورات این لفظ را در مقام احترام به طرف می‌گوییم: جناب عالی به ما عنایت دارید! چون عنایت، یعنی توجه عالی به دانی، و پرورش عالی مادون را و بالا آوردن وی.

و الدليل الدالّ على أن أفراد نوع واحد لا تقبل التشكيك و التفاوت في وجوداتها بحسب التمامية و النقص و التقدم و التأخر. این جواب از سؤال مقدر است. شما که یک فرد را مجرد عقلانی و فرد دیگر را مادی می‌دانید، آیا آنها در یک سطح‌خند و یا در بین آنها تشکیک برقرار است؟ مسلم باید بین آنها تشکیک برقرار باشد، آن فرد مجرد اصل و سبب و رب این فرد مادون است. پس بین افراد یک نوع تشکیک برقرار گردید؟

پاسخ: تشکیک در ماهیت جایز نیست، و تشکیک در وجود صحیح است. همه واحاد و افراد انسان در تعریف انسان یکسان هستند و مفهوم «الإنسان حيوان ناطق» بر همه صادق است، همان گونه که بر یک فرد عامی تحصیل نکرده معنای انسان صادق است بر یک فرد زحمت کشیده نیز همین معنا صادق است. پس تفاوت این فرد از ناحیه صدق ماهیت نیست، بلکه از ناحیه وجودات آنهاست. یکی سعه وجودی پیدا کرده و علم و عمل وی عین ذات وی شده و آن آقا چنین نیست. اما ماهیت و عین

ثابت و صور علمیه اشیاء در هر دو به طور یکسان صادق است. پس در جواب می‌گوییم: تفاوت و تشکیک در ماهیت صحیح نیست، ولی چه اشکال دارد افراد در وجود با همدیگر تفاوت داشته باشند؟ منتها در جمله آخوند «و التفاوت فی وجوداتها» آمده، و این صحیح نیست، بلکه باید می‌فرمود: «فی ماهیاتها» پس این، تعبیری شایسته نیست. خدا رحمت کند جناب آقای طباطبائی - رضوان الله علیه - را! وقتی صحبتی راجع به مقام آخوند و نیز درباره کتاب‌هایش و خصوصاً اُم الکتاب ایشان، اسفار، پیش آمد وی فرمود: این مطالب را آخوند به ما یاد دادند.

خداوند آقای شعرانی را رحمت کند! آخوند را لطف خداوند می‌دانست. آن بحث لطفی را که در مباحث کلامی می‌آورند به همان اصطلاح می‌فرمود: در زمانی که مردم به مادی‌گری گرایش پیدا کردند و به سوی آن می‌شتافتند. خدای تعالی این انسان والا و حکیم مثاله را به سوی بشریت فرستاد تا بشریت را از چشمه‌های گوارای معارف و دریا‌های حقایق سیراب نماید، لذا او لطف خداوند بود. در هر صورت در بحث نفس و معاد در این باره که علم و عمل انسان را می‌سازد، بحث می‌کنیم و می‌گوییم که تفاوت انسان‌ها به وجودات آنهاست. پس با آنکه افراد مادی و مجرد هر دو از نظر ماهیت یکسان هستند، ولی وجودات آنها تفاوت تشکیکی دارد.

إنما يتم بحسب نحو واحد من الوجود و موطن واحد من الكون، یعنی در عالم ماده در ماهیت تفاوت نباشد، و تفاوت در اینجا به لحاظ وجودات آنهاست ولو هر دو مادی باشند، باز در وجودات متفاوت هستند. لا بحسب الوجودین، یعنی عقلی و مادی و بحسب الموطنین. کون مادی و نشأه عقلی، که رب النوع افراد مادی است. اکنون وارد در این می‌شود که افلاطون و پیروانش اثبات عالم مثل عقلیه نیز فرمودند که فوق عالم مثل معلقه است.

اشکال سوم این بود که\*: اگر بنا باشد وجود ذهنی حق باشد علاوه بر افراد

مادی، صور مجرد جوهری متعدد از یک نوع در وعای ذهن باشد. یک انسان مجرد ذهنی و یک بقر مجرد ذهنی و یک شجر و همین طور دیگر افراد و انواع فردی مجرد در ذهن داشته باشند، بلکه به تعداد آحاد افراد انسانی که عالم به این صور هستند افراد مجرد ذهنی در وعای ذهن آنها باشد، و این افراد تشخص ذهنی هم دارند.

در پاسخ گفتیم: ایراد این چیست؟ ما علاوه بر این فرد مجرد ذهنی، قائل به فرد مجرد قائم به ذات، که ربّ افراد مادی هست، نیز می‌باشیم، و ایرادی در این سخن نیست و این فرد مجرد دیگر افراد مادی را تربیت و تعلیم و تزکیه و ارشاد و هدایت می‌کند همان گونه که جمعی در تحت ارشاد فردی دیگر از انسان هستند، و او ایشان را بالا می‌برد، هر نوع نیز فردی مجرد داشته که آنها را تربیت می‌کند، و معلم و مفیض آنهاست و صورت علمیه همه را به آنها افاضه می‌کند. خلاصه ربّ است با همه لوازم آن. البته رب العالمین و رب مطلق حرفی دیگر است. ولی در مقام کثرت و فرقان، آحاد یک نوع در تحت فردی از آن هستند که رب آنهاست و این فرد از این افراد دیگر بریده نیست و با همه ارتباط داشته و به آنها تعلق دارد، چون تشخص مادی ندارد تا نتواند به همه متعلق باشد. همان گونه که نفس ناطقه با اینکه به حسب ظاهر به بدن و مکان و این و متی پای‌بند است همین تشخص را که اینجا نشسته سریان و انسحاب به عوالم گوناگون می‌دهد. پس اگر فردی عقلانی و مجرد، که پای‌بند بدن خاص نیست و تعلق وی به همه افراد و ازمه و امکنه به طریق اولی است و هیچ کدام از ازمه و امکنه حجاب وی نیست، بلکه بالاتر به ماورای طبیعت دست پیدا می‌کند، در میان ما هست. سری به عالم برزخ و ماورای برزخ می‌رود. و اشارات و فرمایش‌هایی نیز در روایات است که در این کتاب حرفش را می‌زنیم. پس چگونه این فرد از انسان را به لحاظ مجرد، انسحاب و ارتباط به ارواح و اشباح و ماورای طبیعت می‌دهد، و سعه وجودی تجردی وی باعث چنین ارتباطی است؟ همین معنا را درباره آن فرد مجرد عقلانی، که در طول موجودات مادی و افراد مادی قرار گرفته و رب النوع ایشان

است، بیاورید. این اجمال و خلاصه حرفی است که به تفسیرش در فصل نهم مرحله چهارم می‌پردازیم و به تفصیل همین مطلب را در صفحه ۱۲۱ کتاب رحلی: «فصل فی تحقیق الصور و المثل الأفلاطونية» می‌پروورانیم، آن گاه وارد اثبات مثل می‌شود. در این کتاب مقداری که از مثل به طور پراکنده حرف زده می‌شود از امور دیگر به این پایه بحث و حرف زده نشده است. من ۴۳ مورد را یادداشت دارم. در هر صورت در جواب قائل می‌گوییم: نه تنها صور علمیه، مجرد است، بلکه مثل الهیه نیز فرد مجرد است. و علم ما به خارج از طریق همین صور علمیه مجرد و جوهری است.

والحق أن مذهب أفلاطون و من سبقه من أساطين الحكمة في وجود المثل المعلقة للطبائع النوعية الجرماتية في غاية المتانة و الاستحكام. و لا یرد علیه شيء من نقوض المتأخرين. باید حرف را فهمید و حرف بزرگان را هضم کرد و این دغدغه‌ها به جهت رهنی و هم و خو کردن به این نشأه است و تا عقل می‌خواهد کاری کند و چیزی به دست آورد و هم مزاحم می‌شود و او را به احکام طبیعت سوق می‌دهد و عقل را گرفتار می‌کند. به عقل جزئی، «عقل مشوب به وهم» می‌گویند. قیصری در چند جا در این باره متذکر شد که نکوهش عقل جزئی از جانب عرفا مراد همین عقل جزئی است. و قد حَقَّقنا قول هذا العظیم و أشياخه العظام بوجه لا یرد علیه شيء من النقوض و الإیرادات التي منشؤها عدم الوصول إلى مقامهم. و فقد الاطلاع على مرآهم، کما سنذکره لمن وُقِّ له إن شاء الله. و هم رهن عقل شده و عده‌ای را گرفتار کرده است. کسی از مستشرقین کتابی درباره خدایان یونان نوشته و چیزی از آنها باقی نگذاشته، که ایشان چه قدر به خدایان و الهه‌های متعدد قائل بودند. وی پنداشته است که یونانیان هر کدام از این رب‌ها و ارباب را خدای مستقل پنداشته و نظام هستی را واجد خدایان متعدد دانسته است و خلاصه نظام عالم را خیلی شلوغ و درهم نمایانده است، و دیگری که فارسی و زبان فرانسه می‌دانست به زبان فارسی برگردانده و به همین مقدار کار را پایان یافته تلقی کرده است. از این گرفتاری‌ها برای عالم علم هست که کسی زبان

بیگانه می‌داند، ولی اهل فن نیست و دست به قلم می‌کند و به برداشت و پندار خود گرفتاری‌هایی را در این منابع به وجود می‌آورد. این مترجم هم در زمان ناصرالدین شاه کتاب آن مستشرق فرانسوی را ترجمه کرده و راجع به خدایان یونانی سخنانی گفته است، و نمی‌داند که این ارباب انواع چیست و حرف کجایی است. اکنون به مطلبی که بعدها نیز اشاره می‌کند تصریح می‌کند که عرفان و برهان از هم جدایی ندارند و بین آنها دشمنی نیست و آنچه در فتوحات مکیه است که، «نحن زدنا مع الإیمان بالأخبار کشفاً»<sup>۱</sup> وی در اسفار می‌گوید: «نحن زدنا مع الإیمان بالأخبار برهاناً»<sup>۲</sup> و برهان و کشف دوشادوش هم در تحصیل معارف گام بر می‌دارند. مگر جایی نتوانیم برهان پیاده کنیم و صغری و کبری پیاده نشود، و راه نداشته باشد و صغری و کبری و حد وسط در آن جا به دست نیاید و «لأنه» بر ندارد، در آنجا حرفی نداریم. شیخ در تعلیقات<sup>۳</sup> و آخوند در اسفار<sup>۴</sup> می‌فرمایند: چنین نیست که تحصیل معارف منحصر به فکر نظری و صغری و کبری چیدن باشد، بلکه از راه دیگر که همانا معرفت شهودی است می‌توان تحصیل معارف کرد. معنایش این نیست که منطق و برهان و فکر و نظر، نه. پس هر دو راه درست است و هر دو منتهی به یقین می‌شوند. البته کسانی که بتوانند جمع بین هر دو کنند حکمت آنها حکمت متعالیه است. چنان که شیخ در اواخر اشارات<sup>۵</sup> فرمود: کسانی که هم به برهان و هم به معرفت شهودی حقایق را یافتند حکمت آنها حکمت متعالیه است و لذا از این جهت که واجد هر دو

۱. ج ۲، ص ۳۴۵، (چاپ اول مصر).

۲. مفاد این سخن در ج ۳، الهیت، موقف ۸، فصل ۱۶، ص ۱۳۹، (چاپ اول) و نیز ج ۱، ص ۱۸۹، (چاپ اول) آمده است.

۳. رک: هزار و یک نکته، ص ۶۷۹، نکته ۱۴۲، (چاپ اول) که موارد آن از جمله، گفته شیخ در تعلیقت (ص ۹۷، چاپ اول) آمده است.

۴. الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۱۱۸، (چاپ اول).

۵. شرح اشارات، ج ۳، نمط دهم، فصل نهم، ص ۳۹۹.

راه است چنین اسمی یافته است. پس هم تصفیه و تزکیه نفس و هم از راه برهان رسیده است و لذا صاحب منقبتین و پخته و بزرگوار است و دو بال برای طیران دارد: هم از راه فکری و نظری و هم از راه معرفت شهودی و حضوری به حقایق دست یافته است. اکنون همین را بیان می‌کند: علی أنَّ بناء مقاصدهم و معتمد أقوالهم علی السوانح پس در اثبات مثل به معرفت شهودی استدلال می‌کنند و مراد از سانحه، وارده و بارقه و شارقه الهی است؛ یک انتقال نفس و یک معنای دفعی و حدسی برای وی مطلب را پیاده کرده است.

النورية و اللوامع القدسیة التي لاتعتریها و صحة شك و ريب، چنین نیست که در شهود و سیر و سلوک نفسانی عارضه‌ای پیش نیاید، همان طوری که در راه تحصیل نظری فکر پای‌بند به و هم جزئی گرفتار می‌شود نفس در سیر و سلوک نیز دچار موانع می‌شود. به هر حال انسان باید از این کانال و مسیر حقایق را بگیرد و این کانال با نشاء طبیعت و خیالات و افکار و گرفتاری‌ها همراه و محشور است پس هم در فکر نظری و هم در سیر و سلوک عرفانی و در وحدت و خلوت و مراقبت و دیگر جهات وی تأثیر می‌گذارد. لذا در کتاب‌های اخلاقی نوشتند و دستور دادند که تجلیه و آراستگی به ظاهر شرع لازم است، و همین کم نیست و از بزرگ‌ترین ریاضت آن است که ظاهرت به آداب شریعت متأدب باشد. همین پله اول، خیلی سنگین است. همیشه طاهر بودن و اینکه حرفی را که به کارش نمی‌آید نگوید، با نامحرم چه مرد و چه زن ننشیند، غذاهای خود را بو کند، و حشر خود با خلق را مواظب بوده باشد، کار بزرگی است. بعد از تجلیه، تخلیه است: صفات ذمیمه و ناشایست‌ها باید از لوح جان پاک شود، والا با بود آنها و وسوسه آنها کجا می‌توان رفت. میکروب‌ها باید پاک‌سازی شوند. ابتدا که طبیب شروع به معالجه مریض می‌کند، اگر میکروب‌ها را نکشد و به آنها غذاهای مقوی بدهد، آنها قوت می‌گیرند. باید اول آنها از بین ببرند، آن‌گاه دستور غذایی به وی دهد، پس باید صفات رذیله نابود شوند، لذا باید صفات رذیله تخلیه

شوند. پس از این که تخلیه شد و صفات رذیله از وی پاک شد اکنون نوبت به تخلیه می‌رسد. تحلی و تزیین به معارف و صفات ملکی و فرشته‌خویی تخلیه است. آن گاه اگر در تخلیه خیلی قوی شد و متأدب به آداب انسان‌های کامل و متخلق به آداب و اخلاق ربوبی و متصف به صفات ملکوتی گردید مقام چهارم، یعنی مقام فنای فی الله شروع می‌شود. غرض اینکه هم راه نظری و هم سیر و سلوک عرفانی وحدت و توحد می‌خواهند، و با پراکندگی نمی‌شود. تعقل با تعلق سازگار نیست. شکار کردن معارف و حقایق بدون تصفیه و تزکیه و تجلیه و تخلیه و تخلیه ممکن نمی‌شود. نیک بخت آنکه کتاب وجود خود را مواظب باشد و کلمات هرزه در این دفتر الهی ننویسد و این صنعت و کارخانه الهی را حفظ بنماید تا درست حروف چینی شود و نقش بگیرد و درست معارف را کسب کند ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾<sup>۱</sup>. اما اگر این مطبوعه و صنعت و دستگاه خراب باشد باید به دست مکانیک و معالج و مربی داده شود و گرنه تربیت نمی‌شود. حضرت امیر علیه السلام در نهج البلاغه فرمود: «الصورة صورة إنسان و القلب قلب حيوان»<sup>۲</sup> اکنون انسان هستند و قد و قامت و لباس و پوشاک انسانی دارند و اگر دارای چشمی باشید و دیده برزخی شما باز شده باشد و ماورای طبیعت را ببینید، اکنون هم می‌بینید که، ﴿إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾<sup>۳</sup> و درنده‌هایی و چه درنده‌هایی! و چه مار و عقرب‌هایی! و چه گرگ‌ها و پلنگ‌هایی! در لباس‌های خیلی گران قیمت قرار دارند! گاه انسان وارد کاخ‌های سر به فلک کشیده و خوب و زیبا نمی‌شود، زیرا در آن مردار افتاده، این گونه از آدم‌ها هم همین طورند چه قدر ظاهر آنها آراسته و با صورت‌ها و چهره‌ها و لباس‌های گران قیمت هستند! اما مثل همان کاخ اگر درون آنها را بکاوید، و به سر و روی وارد شوید چه مردارها و آدم‌های کثیفی هستند، و چه درنده‌ها

۱. نجم (۵۳) آیه ۳۹.

۲. بحار الانوار، ج ۲، ص ۵۷.

۳. تکویر (۸۱) آیه ۵.

و حیواناتی هستند! یک جنگل از حیوانات درنده‌اند! همین شخص به ظاهر آراسته جنگلی از حیوانات است.

باری: و لا شائبة نقص و عيب لا على مجرد الأنظار البحثية التي سيلعب بالمعولین عليها، و المعتمدين بها الشكوك و طعن اللاحق منهم فيها للسابق. تنها انظار بحثی و مخصوصاً افکار جزئی مشوب به و هم به حقیقت نمی‌رساند مخصوصاً با این وصف که شکوک آنها را ملعبه خود کرده است. و لم يتصالحوا عليها، و لم يتوافقوا فيها، كلما دخلت أمة لعنت أختها. ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء و الأولياء، و إن لم يذكروا حجة على إثبات تلك المثل النورية، و اكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم، فحكوا لغيرهم. اکنون حرف شیخ اشراق را می‌آورد. چون مرحوم آخوند همان گونه که بر الهیات شفاء تعلیقه دارد بر حکمة الاشراق نیز تعلیقه دارد. در اینجا این عبارت شیخ اشراق را نقل کرده ولی از آن اسم نمی‌برد.

در رصدخانه با چشم سر و یا با آلات و ادوات مادی ستارگان را رصد می‌کنند، و بر اساس همین رصد، زیجات و کتب هیئت نوشته شده است. پس چگونه حواس مادی معتبر است، ولی معارف و حقایقی را که با چشم دل می‌بیند و با قلب به آن می‌رسد و مشاهدات معنوی دارد معتبر نیست؟ در حالی که این مطالب از چنین بزرگانی است. چگونه این رصد مادی را می‌پذیرید، ولی با اجتماع آن بزرگان و با رصد معنوی مکرر و متفق علیه همه که یک دل و یک زبان همدیگر را تصدیق می‌کنند، نمی‌پذیرید؟<sup>۱</sup> در حواشی این کتاب، تعلیقات جناب آخوند چاپ شده، در پایان آن حواشی، مقدار چند

۱. شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی شده و آن را جناب شیخ اسدالله یزدی از اساتید جناب آقای قمشای - رضوان الله علیهما - تصحیح کرده است. آقای قمشای می‌فرمود: ما شرح خصوص قیصری را خدمت آقا شیخ اسدالله یزدی خواندیم. وی به ما اجازه نمی‌داد که سر درس بی‌طهارت بنشینیم و می‌فرمود: در درس بی‌وضو حاضر نشوید، زیرا هر چه انسان صفا و طهارت ظاهر و باطن داشته باشد بهتر به ماورای طبیعت و حقایق نظام هستی انس می‌گیرد. و البته آقا شیخ اسدالله یزدی از علمای بنام و از بزرگان علمای متأخر است.

صفحه خالی بود، جمع بین رأیین فارابی را چاپ کردند. این رساله هم در حاشیه آن است. در صفحه ۳۷۱ آن چنین آمده است:

و ليس لأحد أن يناظرهم فيه، و كيف و إذا اعتبر به صورت مفرد است و نه جمع اما در اسفار «و إذا اعتبروا» نقل شده است أوضاع الكواكب و أعداد الأفلاك اعداد به فتح همزه جمع عدد است و برخی به کسر خواندند که صحیح نیست؛ یعنی تعداد افلاک بناءً على ترصد شخص كأبرخس وى خیلی پیش تر از بطليموس بود او اشخاص کهو مع غيره ابرخس و شخص دیگری رصد کردند و رصد آنها اعتبار شده است بوسیلة الحسن المثار للفظ و الطغیان پس شما که فرمایش های صاحبان ارساد را قبول دارید پس چرا اقوال این بزرگان را قبول نمی کنید؟ فبأن يعتبروا أقوال فحول الفلسفة المبتنية على أرسادهم العقلية المتكررة التي لا تحتمل الخطأ كان أخرى.

الإشكال الرابع: این اشکال خیلی پرت است. می دانید که ماهیت لباسی است که بر قامت وجودات پوشیده شده است و وجودها گوناگون و مختلفند، ولی ماهیت در انحاء وجودات محفوظ است.

للمشيء غير الكون في الأعيان      كون بنفسه لدى الأذهان

مراد از این شیء، ماهیت است و مراد، وجود خارجی و یا وجود ذهنی نیست. اما موجود خارجی من حیث هو خارجی محال است به ذهن آید، زیرا تجافی محال است، چنان که موجود ذهنی نیز خارجی نمی شود، و هر مرتبه از وجود حکمی دارد. انسان خارجی، انسان ذهنی، انسان عقلی، که رب النوع افراد دیگر است، هر کدام دارای احکامی مخصوص به نشأه خویشند. پس مراتب وجود اشتداد داشته و هر وجود با اشتداد وسعت یافته و صفات وجودی خود را در آن بهتر نشان می دهند، ولی ماهیت در همه احوال یکسان و به حال خود باقی است، و تشکیک در ماهیت راه ندارد، بلکه وجودات در اشتداد هستند. آب و آب تر نداریم، آب گرم وقتی سرد شده آب تر نگردیده است. در این اشکال توجه به این نکته نشده، و نمی داند که ماهیت نار در ذهن و خارج

یکی است، اما وجود آن در خارج سوزاننده است و در ذهن سوزان نیست، گرچه معنای آن یکسان است. پس حکم سوزندگی مختص به وجود طبیعی و مادی نار است و وقتی ماهیت بر قامت وجود عقلی و ذهنی نار استوار شد، این وجود سوزندگی ندارد. وی در اشکال گفته است: ما اگر آتش را تصور کردیم پس باید ذهن حار باشد و یا وقتی سرما تصور شد باید ذهن سرد شود، در حالی که در ذهن احکام خاصی برای وجودات از قبیل کلیّت است، ولی در خارج چنین نیست.

الإشکال الرابع: أنّه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير الذهن حارّاً اگر وجود خارجی به ذهن آید چنین است، ولی وجود به ذهن نمی آید و تنها ماهیت به ذهن می آید حین تصوّر الحرارة، بارداً عند تصوّر البرودة، معوّجاً مستقيماً کرویّاً، مثلثاً، مربعاً، کافراً، مؤمناً، متحرّزاً پس ذهن با تصور اینها باید همین امور شود لأنّ الحارّ ما حصل فيه الحرارة، یعنی معنای مشتق این است و البته وجود و ماهیت را جدا نمی کند و البارد ما حصل فيه البرودة، و کذا سائر المشتقات، یعنی همین مطلب در معوّج و مستقیم نیز می آید فیلزم اتّصاف النفس بصفات الأجسام، و بالأمر المتضادّة، و بطلانه ضروري.

بيان اللزوم: أنّه يلزم على التقدير المذكور وجود ذهني صحيح باشد أنّا إذا تصوّرنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء مراد از این حقایق چیست؟ آیا وجودات آنهاست و یا ماهیات آنها؟ حصول وجود در ذهن محال است، زیرا تعجافی محال است و تحلّ فیها، یعنی چون وجود خارجی را می خواهد به ذهن بیاورد حرف از حلول می زند و الحلول هو الاختصاص الناعت محل باید به حال منوعات و متصف شود فیجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً و نعوتاً للذهن. این بود اشکال چهارم.

منکران وجود ذهنی\* بر اثر ندانستن این نکته سخنانی گفتند. اشکال چهارم از همین گونه سخنان بود. شیخ در الهیات شفاء<sup>۱</sup> در اینکه حرف تا درست پیاده شود و

\* درس دویست و یازدهم.

۱. تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، مقاله ۷، فصل ۲، ص ۳۱۹.

بارقه فکر سلیم به درستی بر کرسی خود بنشینند، مدت زمان طولانی بر بشر گذشت، فرمود: پخته شدن خام کار آسانی نیست و زمان بسیاری می‌طلبد. در باب وجود ذهنی و مبحث علم گفته شد:

للشيء غير الكون في الأعيان      كون بنفسه لدى الأذهان

در ابتدای تعبیر در این باب «لدى الذهن» و «عند» و «فی» بود، زیرا هنوز حرف پخته نشده بود. تعبیر به «فی الذهن» را شایسته ندیدند، زیرا ظرف و مظهر و حلول در این باب صحیح نیست، لذا «فی» را برداشتند و گفتند این تعریف که: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل» صحیح نیست. عده‌ای از آن به «عند» و دیگران از آن به «لدى» تعبیر کردند، آنها نیز باید مورد دقت قرار گیرد، زیرا در اینجا مباینت نیست و جدایی بین صورت علمیه و نفس نمی‌باشد. پله پله و به تدریج با پخته شدن و کمال مطلب، الفاظ نیز عوض می‌شود، پس «لدى» بهتر از «عند» بود ولیکن هنوز طرفداران «عند» می‌کوشند تا مطلب خود را به کرسی بنشانند. ایشان در این باره شبیه حصول و حضور معلول «عند العلة» را مثال می‌زنند. موجودات «عند المبادي العالیة» بوده و همه «عند المبدأ المبادي» هستند، از کلمه «عند» مغایرت فهمیده می‌شود و کثرت هذا و ذاك از آن استفاده می‌شود. جدایی و تمایز تقابلی با توحید نمی‌سازد و توحید صمدی و قرآنی با آن سازگاری ندارد، بلکه قیام المعلول عند العلة را باید چنین معنا کرد که معلول شأنی از شؤون علت است. البته مراد این نیست که درباره الفاظ مته به خشخاش بگذاریم، بلکه مراد فهم حقیقت است و مطابقت الفاظ با معانی مقصوده. البته انسان باید با شتابزدگی مبادرت به اشکال به این بزرگان دانا نکند.

در بحث اتحاد عاقل به معقول که همان اتحاد مدرک به مدرک است، فهمیدن حرف و به کرسی نشستن آن به گونه‌ای که انسان سر بلند کند و آرمیده شود، مهم است. در آنجا ما الفاظ را کنار بگذاریم، و بفهمیم واقعیت چیست، ولو این فهم به معرفت حضوری باشد، زیرا ممکن است انسان در بیان آن با دلیل و حد وسط و «لأنه»

دغدغه و مِنْ و مِنْ داشته باشد و مشاجره و بحثی پیش آید، اما به معرفت شهودی بفهمد که این عالم «من» هستم و جدای از «من» و خارج از ذات من نیست و گوهر ذات من و ارتقای وجودی من و اشتداد وجودی من است. این نور منم و خارج از ذات من نیست؛ اگر بیرون از ذات من باشد چشم، ذات من نمی شود، بلکه عرضی برای جان من است. اما به معرفت شهودی معلوم می شود که علم جوهر حقیقت و غذای جان و متخلل ذات آکل و مغتذی شده است، همان طوری که غذای جسمانی به هنگامی که در بدن قرار گرفت، مراد غذای بالفعل وی است و نه نان در سفره و در دهان و در دستگاه گوارش که هنوز بالفعل غذا نشدند و باید هضم گردند، اما آن گاه که متخلل در بدن شد و به فعلیت رسد همان بدن است، و چنین نیست که یک بدن و یک غذا داشته باشیم. اینجا خود بدن غذا هست، همان گونه که در اینجا اتحاد آکل و مأکول است؛ علوم و معارف حاصله برای نفس و هضم شده در سر وی و پنهان در درون وی، عین نفس می شود، همان گونه که تفاوتی بین آکل و مأکول درباره غذای بالفعل نیست بین علم و معلوم و عالم نیز هیچ گونه تفاوتی نیست، و اتحاد عالم به معلوم، وجوداً می باشد. پس وی معرفت شهودی دارد و حرف را می یابد. پس تا الفاظ را بیابند و بزرگان علم و معرفت حرف را به کرسی بنشانند چه مقدار فکر شده و زحمت کشیده شده اکنون با راهنمایی ایشان به معرفت شهودی رسیدیم که مراد ایشان چیست. شیخ در چند جای شفاء و نیز عارف بزرگوار، محیی الدین در خصوص الحكم فراوان بیان کردند که، دین خدا یک خطاب به عامه مردم دارد، ولی دین رمز و معماست و باید عالم با قدرت علمی آن را حل کند، و حل این رموز برای شما دانشمندان است. چنین نیست که قرآن فقط برای بادیه نشین ها و شترچران ها و بیابانی ها نازل شده باشد و پیامبر در علم را تخته کرده باشد و درس و بحث، لازم نباشد، و به همین پندار فلاتی در مقام مباهات و افتخار و ابتهاج چنین بگویید که، خدایا! مرا به دین عوام بمیران! این از جمله حرف هایی است که ما نمی فهمیم چگونه

آیات قرآنی مثل: ﴿يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾<sup>۱</sup>، ﴿اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾<sup>۲</sup>، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾<sup>۳</sup> و ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾<sup>۴</sup>، ترغیب به فکر و اندیشه می‌کند؟ پس چگونه با این همه ترغیب آیات و روایات بر فراگیری علم و دانش، تعلیم و علم و معارف و حقایق قرآنی را کنار بگذاریم. و نظیر این آیات در باب نظر فراوان هستند؛ مثل ﴿فَنَنْظُرُ نَظْرَةً فِی السُّجُودِ﴾<sup>۵</sup> قَالَ اِنِّیْ سَقِیْمٌ<sup>۶</sup>، مراد از نظر، نظر علمی و فکری است، زیرا از آن نتیجه گرفت و فرمود: «فقال»، و نیز «أولوالالباب» و امثال آنها اشاره می‌کند به کسانی که دارای «لب» و جان و روح هستند و آنها را به تفکر فرمان می‌دهد، پس این همه آیات را کنار گذاشته و به حرف ایشان، که به جهل مباهات و افتخار کرده، چنگ بزنیم، و در دین و فهم و معارف را تخته بکنیم و جلو مدینه فاضله و تکامل آن را بگیریم و علم و درس و بحث را کنار بگذاریم؟! ما از مراد گوینده این سخن سر در نمی‌آوریم. پس مراد ایشان لابد این است که، شکمبه‌ای پر شده و خالی گردد و شهوتی ارضا شود و همین مدارج انسانی باشد، چنان که حیوانات چنین هستند. این است مفاد «خدایا! مرا به دین عوام بمیران!»

باری، در اشکال چهارم این مطلب بیان شد که با قبول وجود ذهنی لازم می‌آید که با تصور آتش خارجی، آتش سوزان به ذهن هم بیاید و ذهن را بسوزاند. اگر آب تصور شده همان آب است پس باید ذهن از آن متأثر شود و یا خواص دیگر اشیاء در ذهن نیز با تصور آنها بار شود. این عده متوجه این نکته نشدند که رمز و معمای سخن در این است که، «للشيء غیر الکون فی الأعیان»؛ یعنی ماهیت و نه وجود به ذهن

۱. آل عمران (۳) آیه ۱۹۱.

۲. انشراح (۹۴) آیه ۱.

۳. نساء (۴) آیه ۱۱۳.

۴. رحمن (۵۵) آیه ۱ و ۲.

۵. صافات (۳۷) آیه ۸۷ و ۸۸.

می آید. و شیء، یعنی صورت علمیه و عین ثابت و ماهیت به اصطلاحات عارف و حکیم. پس شیء یک حساب دارد، و وجود آن حساب دیگر. همان گونه که شما عین ثابتی داری که در همه مراحل زندگی بر شما صادق است، ولی وجود شما از کودکی تا کنون چه مقدار دستخوش تغییرات و اشتداد شده است، و اگر همه، به صورت در انسان بودن شریک بودند، و وجودات را در آن دخیلی نیست پس همه یکسان می بودند.

گر به صورت آدمی یکسان بدی      احمد و بوجهل پس یکسان بدی  
بنابراین وجودات آنها تفاوت فراوان دارد. پس ایشان تفاوتی بین وجود و ماهیت نگذاشتند و حکم وجود را بر روی ماهیت آوردند، در حالی که وجود خارجی ذهنی نمی شود و تجافی محال است، و اسماء الله تکرینی توقیفی اند و از موطن خود به در نمی روند، چنان که اسماء الله لفظی توقیفی اند و از شریعت باید برسند، و اذن شرعی در تسمیه خدا به الفاظ لازم است. در فتوحات در این باره مباحث فراوان آورده شده است. هر کدام از مباحث کلامی و عرفانی در توقیفیت اسماء الله به جای خود محفوظ است و باید با همدیگر مخلوط نشوند. بنابراین عارف می گوید هر اسمی در نظام هستی به بهترین وجه در جای خود قرار گرفته است و بر آن میخ کوب است: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾.

اگر یک ذره را برگیری از جای

خلل یابد همه عالم سراپای

جهان چون چشم و خال و خط و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست

ابروی تو گر راست بودی کج بودی.

آفتاب خدا، یعنی این، و ماه، یعنی آن و ستاره، یعنی همین که هست. خلاصه در

دار هستی تجافی نیست، اینکه مرتبه ای از وجود را از صورت و ریخت خود

بردارید، راه ندارد، بلکه از این زیباتر نمی‌شود، و صنعی بهتر از این ممکن نیست، بلکه پس از زیبایی زشتی است پس اسماء الله توقیفی است؛ یعنی چشم این است و گوش آن، و ریخت و قیافه و دندان و دیگر اعضا هر کدام در جای خود هستند و محال است که چیزی از جای خود به در رود و تغییر یابد، و این محالیت تعجافی است، تعجافی، یعنی شیء از موطن خود به در رود، و از برنامه و ریخت خود پهلوی نماید. سخنی را امام صادق علیه السلام فرموده که هر چه پیش‌تر می‌رویم بهتر خود را نشان می‌دهد. در اولین بخش شفاء شیخ در ردّ اتفاق به اینکه نظام هستی به اتفاق نیست و به علم و اراده و قدرت و وحدت صنع است از راه وحدت صنع پیش آمده است این سخن را امام صادق علیه السلام به دهن همه گذاشته، و علم‌پروری کرده فرمود: «ارسطو مردم را از برهان وحدت صنع به وحدت صانع کشانده» و از وی تمجید شده کرده است. وحدت صنع، یعنی هر کدام از اجزای عالم در جای خود قرار دارند.

شیء خارجی، یعنی این و شیء ذهنی، یعنی آن، و وجود ذهنی عینی نمی‌شود و خارجی ذهنی؛ دنیا این، و آخرت آن است و هر کدام از این نشأه‌ها در جای خود قرار دارد. «آخر» بودن و نشأه دیگر بودن باید حفظ شود. درست است که هر رقیقتی حکایت از حقیقت می‌کند، و نظام هستی در طول هم قرار گرفتند و مشاکل هم هستند، این اصول و امهاتی صحیح و درست هستند، اما در عین حال هر مرتبه حکمی دارد. با اینکه عالی متن دانی، و دانی شرح و تفسیر و فرقان آن است، و تفسیر بودن مراتب از همدیگر محفوظ است، ولی شیء و ماهیت در هر مرتبه محفوظ می‌باشد، و هر مرتبه‌ای موافق آن مرتبه دارای احکامی خاص است که همین شیء در مرتبه دیگر ندارد. ماهیت مثل لباس است که بر قامت یک شخص در عوالم گوناگون پوشانده می‌شود. لباس یکی است، ولی وجود وی گوناگون است. ماهیت یک چنین پوشاکی است که در همه مراتب یک گونه است. صورت انسانی فردی از افراد انسان و مفهوم آن مصداق وی نیست. در هر صورت، آخوند جواب این اشکال را اکنون می‌دهد، و

چون خیلی پر بود، ماشاء الله، جواب را در سه وجه می دهد. هر سه وجه جواب روشن است، ولی وقتی وارد وجه اول جواب می شود، می فرماید این وجه اول از عرشیات است. وجه اول سه گونه جواب است: ۱. جواب خود وی به اشکال؛ ۲. جواب شیخ اشراق، که آخوند آن را رد می کند؛ ۳. تحقیق حول حلول، تحقیق و جواب آخوند از مصنف است، و عرشی بودن برای جواب خود وی می باشد، زیرا حرف شیخ اشراق رد می شود.

والجواب عنه بوجه سه وجه جواب دارد: الأول و هو من جملة العرشيّات: مراد جواب خود وی می باشد که از زمره عرشیات است آنّ صور هذه الأشياء عنه تصوّر النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها تا اینجا «جملة عرشيّات» است. اکنون حرف شیخ اشراق شروع می شود، و آن را البته رد می کند. «بل» از «جملة عرشيّات» نیست، چنان که «ثم على تقدير» در چند جملة بعد در تحقیق حلول است که حرف خوبی است، ولی از عرشیات نیست.

مراد از عرشی چه مطلبی است؟ همان گونه که بیان شد: نفس خلاق صور بوده و صور در نزد نفس حاضر و حاصل به نزد وی هستند. عند النفس و قائم به وی می باشند، و این قیام صدوری است، همان گونه که معلول به علت قیام دارد. صور اشیاء به هنگامی که نفس آنها را تصور می کند عند النفس هستند و نحوه عندیت، یعنی به انشای نفس و به ایجاد نفس همانند معلول به علت قائمند، نه اینکه صورت علمیه حال در نفس باشد، بلکه قائم به نفس هستند، همانند قیام فعل به فاعل و معلول به علت.

اکنون با «بل» حرف شیخ اشراق شروع می شود: شیخ اشراق فرمود: نفس با مقابله به اشیاء به وسیله قوه باصره و با اشراق به قوه باصره با مبصرات اینجا حشر پیدا می کند، و با آنها آگاهی پیدا می کند. درباره صور باطنه هم، نفس با صور برزخی و خیال منفصل به وسیله مرآت و آیینه، که معدّ نفس می شوند و نفس را انتقال به مثال

منفصل می دهند، آنها را ادراک می کند. پس از آلت مرآت به باطن عالم منتقل می شود و صور متخیله بالذات، و صور مفارق برزخی را ادراک می کند، ولی چون متوجه نیست خیال می کند که این صور مفارق در همین عالم در آینه هستند، در حالی که اینها وسایل و آلت انتقال وی به عالم مثالند، و این صور نیز قیام ذاتی داشته و از جواهر قائم به ذات بوده و صور شبیحی و مثالی عالم مثال منفصل هستند، همان گونه که در خواب به آن عالم منتقل می شود. و در عالم بین یقظه و نوم به هنگام انصراف از این نشاء منتقل به آن عالم می شود. پس آنها نفس را به آن عالم انتقال می دهند، این سخن را قبلاً بیان و رد کردیم پس از «جمله عرشیات» نیست.

بل كما أن الجواهر النوراني، أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة، تدرك بعلم حضوري إشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع، كما هو رأي شيعة الأقدمين حرف انطباع به نزد وی صحیح نیست، بلکه به اشراق و اشراف حضوری و به مقابله حضوری، اشیاء را در می یابد. مشاء قائل به انطباع بودند، اما فارابی در جمع بین دأین فرمود: مراد از انطباع در عبارت اقدمین این نیست که متأخرین فهمیدند؛ یعنی انتقالش صور اشیاء در قوه جلیدیه و در قوه باصره و عدسی چشم صحیح نیست. و این مطلب را به تصریح نفی می کند. پس با اینکه فارابی معلم ثانی و رئیس مشائین است و مطالب را تقریر کردند و به قول ابن خلکان «کان أكبر فلاسفة الإسلام»<sup>۱</sup> و کسی است که شیخ در رساله مبدأ و معاد درباره او می گوید: «لا يجازف في القول؛<sup>۲</sup> گرافه گو نیست» و چه مقدار از کلمات شیخ در اشارات اقتباس از سخنان فارابی است، و شیخ در بین حکما خیلی به فارابی معتقد است، حتی باید کتاب های شیخ را شرح و تفصیل کتاب های فارابی دانست، چنان که عیون وی را شرح کرده است. می دانیم که هم شیخ و هم فارابی «عیون» دارند. عیون مسائل حکمت از

۱. وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۱۹۱، (چاپ رحلی).

۲. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۵۵، (دفتر نشر کتاب).

فارابی بسیار موجز و مختصر است و شیخ آن را شرح و بسط داده است. و شیخ در حکمت جانشین فارابی است، چنان که در طب جانشین محمد بن زکریای رازی است. این چنین کسی درباره قول به انطباع می گوید: ظاهر حرف ایشان را که متأخرین گرفتند و به آن اکتفا کردند، مراد نیست. با وجود این شیخ اشراق می فرماید: «کما هو رأي شيعة الأقدمين» پس این اسناد درست نیست. ما بیان کردیم که انطباع به ظاهر مراد نیست، بلکه در مقام ترجمه خواستند لفظی پیدا کنند که مراد قدما را از حصول صور اشیاء در نفس به هنگام رؤیت بیان کنند. لفظ انطباع را مترجمین برگزیدند و آوردند، اما متأخرین آن را گرفتند و چنین دنبالش کردند.

فكذلك عند إشراقها على القوة المتخيلة تدرك بعلم حضوري إشراقي الصور المتخيلة الخارجية المباشرة للنفس من غير حلول الصور فيها، و اتصاف النفس بها. مراد از «الصور المتخيلة» اعم از معنا و صورت است، ولی در هر صورت، مراد صور ماورای طبیعت است. پس این صور از ماورای طبیعت هستند. «المتخيلة الخارجية»، یعنی صور برزخی عالم مثال منفصل، که صور عالم شهادت، عکس و سایه و مثال آنجا هستند. پس این صور برزخی معلوم بالذات نفس، بنا به نظر شیخ اشراق مباین نفسند، اما آخوند هشدار می دهد که آنها «عند النفس» هستند، گرچه من به نوبه خود: «مَنْ يُوْمَنُ بِذَلِكَ الْعَالَمِ» هستم، اما در عین حال صور علمیه، «عند النفس» و متحد با وی هستند. پس وی می گوید که در نفس حلول صورت نشده و با مقابله کذایی، آینه و آب واسطه برای انتقال نفس از عالم شهادت مطلقه به باطن آن می شوند و نفس این صور شبیه مستقل قائم به ذات و جدا را با اشراف و اشراق حضوری ادراک می کند.

بل کماتری و تحسّ صور الأشياء الخارجية بالباصرة و غيرها همان طور که نفس صور اشیای خارجی را می بیند و حس می کند کذا تنظر إلى صورها الباطنة و تشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في الذات النفس. و الوجدان لا يحكم بالترقة بين المشاهدة في اليقظة و المشاهدة في النوم. شیخ اشراق در این فرمایش قائل شده است

که خود شیء و شیء بنفسه برای نفس حاصل شده است، و همان طور که در این نشاء  
 قوة باصره با آنها مقابل می شود و خود آنها را حضوراً در می یابد، در آن نشاء هم  
 حضوراً صور شبیحی و مثالی منفصل را به اشراق و اشراف در می یابد، اما ما این  
 مواجهه و ادراک را «حصول عند النفس» می گوئیم.

«ثم» جواب دیگر از آخوند است. در جواب عرشی دانستیم که نفس خلاق صور  
 و منشیء آنهاست و صور به انشای نفس در ذهن حاصلند و چشم نفس هستند، اما ما  
 از شیخ اشراق این طلب را داریم که ما چگونه از این معلومات منفصل ارتقای  
 وجودی پیدا می کنیم؟ کلام شیخ اشراق عالم شدن و بینا شدن نفس را نمی رساند و از  
 چگونگی به فعلیت رسیدن نفس و عقل بالفعل و عقل بالمستفاد شدن وی ساکت  
 است و چگونه با چنین اشرافی انسان حکیم، متشبه به حقیقة الحقائق و صورة الصور  
 می گردد؟ وی به همین اندازه مقابله و مشاهده از این باب بیرون رفته است.

اما آخوند به دنبال سخن عرشی، که در انشای نفس و ایجاد نفس و حصول  
 صورت منشأ در نفس است می فرماید: این صورت علمیه به نفس قائم است، همانند  
 قیام فعل به فاعل. ما نمی خواهیم سخن حلول را امضا کنیم، بلکه به وی می گوئیم: به  
 معنای حلول توجه نکردید. ما همین لفظ حلول را می پذیریم، ولی آن را طوری معنا  
 می کنیم که مطلب را به درستی بیان کند: اگر یک چیز به خودش و به وجود خود و به  
 شخص خود برای شبیحی حاصل شده باشد مگر واجب است که آن شیء به اوصاف وی متصف  
 باشد و آثار آن از وی بروز یابد؟ چه کسی گفت که حلول دارای چنین معنایی است؟

سؤال: مگر قیام موجودات عالم به حق سبحان و قیام معلول های فراوان و  
 غیر متناهی به مبدأ المبادی به نحو حلول است؟ و مگر صورت اشیاء مثل آب، آتش و  
 دیگر کلمات، که برای مبادی عالیه و عقول حاصلند، عقول متصف به صفات این امور  
 دانی و این صور سافل است؟ اگر شما می گوئید که صور اشیاء در ذهن می آید پس چرا  
 من داغ و یا بارد نیستم و چنین و چنان نیستم؟ و چرا به این همه کلمات تعلق می گیرم

آثار خاصه آنها برای من حاصل نیست؟ در پاسخ می‌گوییم: مگر این همه کلمات متنوع الهی با این همه آثار متنوع و مختلف قائم به مجردات و عقول نوری نیستند؟ اگر آن گونه است که شما می‌گویید پس باید عقول به آثار و صفات آنها متصف باشند و از آنها متأثر گردند! این گونه که شما می‌گویید که چرا ذهن از حقایق متأثر نمی‌شود. این سخن یک انسان دارای منطق فلسفی نیست. بنابراین نفس نیز همانند عقول و علم آنها به اشیاء و قیام معالیل به آنها، متأثر از معلومات خود نیست و اینکه با وجود حلول صور، آنها قیام به مافوق همه داشته باشند.

ثم على تقدير أن يكون للصور الخيالية قیام حلولى بالنفس، نقول: إن شرط الاتصاف بشيء الانفعال والتأثر منه دون مجرد القيام، فإن المبادئ الفعالة، یعنی مبادی که معطى وجودند، مبادی که فعال و دهنده وجود هستند لوجود الحوادث الكونية، مع أن لها الإحاطة العلمية مبادى عالی احاطة علمی به مادون دارند، چنان که نفس چنین است على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها - كما هو مذهبهم مذهب ارتسامی آقایان. اکنون خبر «إن المبادى» را می‌آورد: لا تتصف بالكائنات و أعراضها الجسمية به وصف «كائنات» متصف نمی‌شوند، لأن قیام الصور الكونية بمبادئها العالیة من جهة الفعل و التأثير في تلك الصور دون الانفعال و التأثر منها آنها مؤثر هستند و نه اینکه از آنها متأثر شوند، اکنون ضابطه بسیار خوب خود را به دست می‌دهد: و لا نسلم أن مجرد قیام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر و تغير؛ ولی نمی‌پذیریم که قیام چیزی به چیزی موجب اتصاف آن شیء به این شیء شود، پس نفس هم متصف به صور علمی و صفات خارجی آنها متصف باشند و یا مبادی عالی به اوصاف و آثار مادون متصف شوند و از آنها متأثر گردند و تغییر پیدا نمایند. اکنون این مطلب سنگین فلسفی را به پایین آورده و در صدق مشتق به کار می‌گیرد: اگر نفس، معنای استقامت خط و اعوجاج آن را فهمید و یا معنای کفر را درک کرد، آیا خود او مستقیم و معوج و یا کافر می‌شود؟

و لست أقول: إن إطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح أم يصح، لأن ذلك أمر آخر لا يتعلق بغرضها في هذا المقام أصلاً. فهمیدن الفاظ مطلبی است و فهمیدن حقایق مطلب دیگر. حرف زدن از اشتقاق الفاظ وقتی می خواهد و مجالی، و سخن از حقایق گفتن چیز دیگر است.

کم گوی و گزیده گوی چون در تاز اندک تو جهان شود پر  
انبار کردن حرف مطلبی است، و فهمیدن یک کلمه اساسی مطلب و حرف دیگری است.

قائل، فرق بین وجود و ماهیت نگذاشته بود\*، و مراد از شیء بنفسه را وجود پنداشت، در حالی که مراد از شیء در: للشيء غیر الوجود فی الأعیان کون بنفسه لدی الأذهان ماهیت است و مراد از این که شیء به ذهن می آید؛ یعنی ماهیت به ذهن می آید. لذا گمان کرده که با قول به وجود ذهنی باید ذهن به هنگام تصور گرما، گرم شود، در حالی که اسماء الله تکوینی توقیفی اند، و تجافی محال است. جواب اول به سه شعبه اش بیان شد. اکنون در وجه دوم از جواب هستیم.

در تفاوت بین حمل اولی ذاتی و حمل شائع صناعی دانستیم که هر شیء و هر مفهوم خودش است و هر مفهومی فرد خودش نیست، بلکه عین خودش است. مفهوم انسان نه زید است و نه بکر، و فرد انسان نیست پس به حمل شائع صناعی مفهوم انسان، فرد وی نمی باشد، ولی به حمل اولی ذاتی وقتی انسان ادراک شد همان انسان را ادراک کرده است، و نه فرس را.

اما اشکال وی این بود که، اگر کافر را ادراک کرده است کافر، و اگر حرارت را ادراک کرده حار می شود، زیرا آن شیء و آن واقعیت و آن معنا برای وی حاصل شده است. پس وی همان است، در حالی که به وی می گوئیم: چنین نیست که اگر مفهوم کافر را ادراک کرده کافر باشد. «مفهوم الشيء سواء كان كلياً أو جزئياً ليس فرداً من

أفراد الشيء» پس اکنون که مفهوم شیء فردی از افراد آن نیست، بنابراین، این جمله وی که «یلزم أن یصیر الذهن عند تصوّر الحرارة و الاوجاج و... حاراً و معوجاً» و امثال آن صحیح نیست، پس از فهمیدن مفهوم کفر «لا یلزم الاتصاف به». لذا باید بین آن دو تفاوت گذاشت، و ما چگونگی ارجاع این مطلب به اختلاف دو حمل را درباره کفر پیاده کردیم شما هم رویه و اندیشه خود را به کار اندازید و در موارد دیگر اجرا کنید و آن موارد مطروحه در کلام قائل را با اختلاف دو حمل حل نمایید.

الوجه الثاني، و هو أيضاً ممّا يستفاد من الرجوع إلى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل. جواب عرشی ما مستفاد از حرف های قبلی بود و آن مطلبی بود که در ابتدای منهج گفته شد به این که، نفس را اقتدار ملکوتی و خلاقیت است و انشای صور می کند، و آن گونه که شیخ اشراقی و حکمت رایج می گویند صحیح نیست، بلکه به انشای نفس صور مدرکه خلق شده و قیام به وی دارند. پس همان گونه که جواب عرشی دیروز مستفاد از آن مطلب است این مطلب نیز مستفاد از گذشته است. البته باید توجه به نکات قبلی درباره مطلب عرشی در این که، همه مطلب وجه اول تا وجه ثانی از عرشیات نیست، داشته باشیم. خلاصه این عبارت در اختلاف نحوي الحمل را باید به خاطر داشت و آن خلاصه این است: «مفهوم الشيء سواء كان كلياً أو جزئياً ليس فرداً من أفراد ذلك الشيء».

فإن مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع اکنون صغری و کبری تشکیل دهید: «این شخص متصور به مفهوم کفر است، و مفهوم کفر کفر نیست پس متصور به این کفر دارای فرد کفر نیست. فلا یلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر مراد، اتصاف ذهنی به کفر است؛ یعنی اتصاف ذهنی به کفر و واجد شدن مفهوم کفر ملازم با اتصاف به کفر نیست. در اتحاد عاقل به معقول نیز عده ای می پرسند: اگر انسان فلان چیز را ادراک کرد همان می شود؟

بنده خدایی با چه داد و فریادی اتحاد عاقل به معقول را رد می کرد و با جهل خودش جنگ داشت، عرق کرده و عصبانی شده بود آستین ها را بالا زده بر منبر مشیت

زده می گفت: پس اگر من چیزی را تصور کردم همان هستم. دل انسان به حال وی و بی چارگی وی می سوزد داد از دست عوام! جهل دشمن بدی است و نور علم چه قدر شیرین است!

و كذا الحكم في أنحاء هذا المثال، فليحسن المسترشد إعمال رؤيته في ذلك التحقيق! یعنی اختلاف حمل را توجه باشد، لينحل منه الإيراد بنظائر هذه النقوض. در باب اتحاد عاقل به معقول این بحث باعث شبهه اشخاص می شود.<sup>۱</sup> این جواب سوم

۱. بنده خدایی را یادش دادند و تعلیمش کردند، و کوک شده دم درآمد. در زد وقتی در را باز کردم دیدم کسی از اهل لباس دم در است. گفت: به سلام شما آمدم، گفتم: خیلی وقت می گیرید، گفت: خیر. در هر صورت چون خیلی عصبانی بود بدون یک «صَبِّحْكُمْ اللهُ» و چایی و پذیرایی دهان باز کرد، و گفت: آقا! این درست است که به جای اینکه آدم بگوید: آب خوردن می خواهم، بگوید من گلیم می خواهم؟ گفتم: نه. بین آب و گلیم چه مناسبتی است! گفت: پس بهتر است آدم درست حرف بزند. من گفتم: هنوز فرمایش شما را متوجه نشدم، باز تر و روشن تر حرف بزنید! گفت: آخر این حرف ها چیست؟ ساقی و شراب و جام و می، چیست؟ من سخنی نگفتم و بلند شدم، چایی و میوه آوردم و احوال پرسیدم و نام پرسیدم. کم کم حرف قرآن را به میان آوردم، وی از سخن خود خیلی دور شد و از سؤال خود بی خبر گردید. از آنجا به سوره واقعه رسیدم، گفتم: این سوره را می خوانید؟ گفت: من آن را حفظم. گفتم: حالا که حفظی آیا به این آیه نرسیدی: «وَتَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً» (انسان (۷۶) آیه ۲۱). وی ناگهان هاج و واج شده و وارفته، گفتم: ساقی اسم فاعل «سَقَى» است. پس این رب را ندا کنیم و بگوییم: ساقی گناه کردم، شراب هم دارد.

جناب طهرسی در مجمع البیان از حضرت امام صادق علیه السلام آن حدیث شریف و بلند را در تفسیر آیه فرمود که، هیچ عارفی به این پایه حرف نزده است، «خَفِيَ لَذَّةُ لِلشَّارِبِينَ» (محمد (۴۷) آیه ۱۵) هم در قرآن آمده، و فارسی آن «می» است، و کأس هم در چند جای قرآن، جام می باشد. بعد از خوردن چایی دیدم حرف هایی زمزمه دارد و با کسانی دعوا دارد، گفتم: با چه کسی این سخنان را دارید؟ گفت: با آنهایی که مرا گمراه کردند و به اینجا فرستادند. گفتم: خدا رحمت کند که با این مقدار اکتفا کردید و انصاف دادید و ما را تکفیر نکردید! و این هم از این غزل که متأسفانه به زبان آمده بود که،

ساقی حسن فدای تو خم ده، پیاله چیست امروز ده به نقد و فردا حواله چیست

حرف این غزل پیش آمد بعد دیدم این طرف و آن طرف می کند که، خال لب کدام است: من به خال لب ای دوست گرفتار شدم [غزل معروف حضرت امام خمینی - رحمه الله است] کم کم استغفار کرد و از پیش ما برخاست و رفت.

آنها را زود متوجه می شوند، ولی این مطالب روزی هر کس نمی شود.

پسر دلی باید که بار غم کشد      رخس می باید که تن رستم کشد

در کتب مذکور آمده، برخلاف آن دو جواب، که مستفاد از تحقیقات خود آخوند است.

الوجه الثالث من الجواب و هو المذكور في الكتب بأن مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية و غير المتأصل الذي به الصورة العقلية. «بالجملة هذه الصفات» خلاصه همین وجه سوم است. ممکن است کسی اهتمام داشته باشد و به تألیفات آنها مراجعه و وجه جمعی پیدا کند، اما ظاهر فرمایش ایشان این است که بین دو نحوه وجود فرق بگذارید ا هویت عینی وجود اصیل خارجی است، ولی وجود ذهنی وجودی ظلی است. وجود ظلی را همانند وجود و هویت عینی نپندارید. و هر کدام از هویت‌ها برای خود اقتضایی دارند، و صورت ذهنی و ماهیت انتزاعی از خارج در ذهن دارای اقتضایی دیگر غیر از خارج است. پس من با ادراک این صورت حقیقت را ادراک کردم. و تضاد بین آن دو هویت خارجی است والا هویت ذهنی با عینی تضاد ندارد، زیرا این ذهنی ظل آن خارجی است، فإن المتكف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لاصورتها الذهنية ممكن است کسی بگوید: اینجا لفظ عوض شده است، زیرا اینکه احراق از هویت عینی است، و نه هویت ذهنی، اول کلام و اشکال است، زیرا قائل بر می‌گردد و می‌گوید مگر شما نمی‌گویید خود شیء ادراک شده، پس اگر عین شیء ادراک شده چرا آن آثار را ندارد. و تنها با عوض کردن لفظ ظلی و عینی اشکال حل نمی‌شود.

فالتضاد إنما هو بين هوية الحرارة و البرودة و أشباههما لا بين صورتی المتضادین؛ دو شیء موجود در خارج تضاد دارند، ولی اکنون که شما این دو صورت را تصور کردید و آن دو در ذهن حاصلند، و در محل واحد هم جمع شدند، و آن محل ذهن است، در حالی که دو امر متضاد در یک موطن جمع نمی‌شوند، در حالی که در اینجا دو صورت متضاد جمع شده‌اند، پس بدان که این دو صورت، وجود اصیل ندارند، بلکه وجود ظلی دارند، زیرا احکام تضاد در آنها پیاده نمی‌شود. می‌گوییم: باز جواب حاسم

اشکال نشده است، و تنها تقریبی دیگر شده است. چرا باید تضاد بین دو صورت متضاد نباشد، مگر این دو صورت همان شیء نیستند؟ پس چرا آنها آثار صور خارجی را ندارند؟

و بالجملة هذه الصفات يعتبر في حقائقها أنها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحالة مخصوصة، و تؤثر فيها بما تدركه الحواس. ضمیر در «أنها» به صفات بر می گردد، «تجعلها»، یعنی تجعل این صفات آن مواد خارجی را، و مراد از «حالت مخصوصه»، یعنی طوری می کند که آنها مثلاً می سوزانند، و این صفات، تأثیر در آن مواد جسمانی می کنند؛ به طوری که حواس آن را ادراک می کنند، مثلاً لامسه ادراک سوزش می کند و می گوید: سوختم، و یا این سرد و زبر و نرم است.

مثلاً الحرارة تقتضي تفريق المختلفات من الأجسام، و جمع المتشابهات منها در مطلق این بحث آمده که، حرارت تفريق مختلفات و جمع متشابهات می کند، برخلاف سرما، که مختلفات و اضداد، چون خاک و کاه و آب را با همدیگر جمع و جفت می کند، و آنها یخ نمی زنند، ولی اکنون بر خاک آفتاب تابیده و حرارت اجزای آن را از هم متلاشی می کند و از همدیگر جدا می شوند، پس مختلفات از هم جدا می شوند؛ و هر جزئی به سوی مشابه خود می رود، لذا حرارت جمع متشابهات می کند. هوا به سوی هوا و خاک به سوی خاک و امثال آن هر کدام به سوی همجنس خود می روند. پس حرارت خارجی اقتضای تفرق مختلفات دارد والاستقامة حالة قائمة بالخط بما تكون أجزاءه على سمت واحد استقامت قائم به خط است؛ یعنی می گوئیم: خط مستقیم است. «بما تكون»، یعنی بحيث تكون «این جمله، خط مستقیم را معنا کرده است؛ به اینکه اجزایش در سمت واحدند، و اگر منکسر باشد در سمت واحد نیستند، و مستدیر نیز به گونه دیگر است. و قس عليه الانحناء و التشكلات، فإذا عقلناها و وجدت في النفس المجردة، یعنی این صفات در نفس موجود شوند حَالَة فیها در حالی که این صفات حَال در نفس هستند، زیرا تعریف علم: «هو الصورة الحاصلة من الشيء

في العقل» است و در اینجا باز لفظ حلول را آورده است در هر صورت جواب می دهد که لم يلزم إلا اتّصاف بما من شأنه أن يصير به الأجسام حارّة أو باردة أو متشكّلة، أو غير ذلك؛ یعنی ذهن به استقامت و انحناء متصف نمی شود، اما به همین اندازه که آنها در ذهن آمدند صحیح است بگوییم و چنین برای آنها حکم بیاوریم که آنها اوصافی هستند که «إذا وجدت في الهويات العينية كانت اقتضاؤها كذا و كذا» نه اینکه در ذهن چنین اقتضایی را داشته باشند.

اما جواب ناتمام است و انسان به آن آرام نمی شود و همان حرف اول را می گوییم: مگر من عالم به شیء نیستم، و شیء را هو هو ادراک نکردم. پس چرا خاصیت وی را ندارد؟ پس با تغییر الفاظ و جواب صوری مشکل حل نمی شود. لا أن يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية. این صرف ادعاست، این مطلب را، که در نفس هستند و نمی سوزانند، می دانیم، زیرا هیچ کس را آتش ذهنی نسوزانیده است. پس جواب چه شده است؟

و لقائل أن يقول: هذا الجواب لا يجري في النقص بلوازم الماهيات و الأوصاف الانتزاعية و الإضافيات كالزوجية و الفردية، و الوجوب و العلية، و الأبوة و أمثالها ممّا ليست من الأمور الخارجية. مرحوم آخوند به ضعف این جواب با جمله «و هو المذكور في الكتب» اشاره به همان اکتفا کرده و رد آن را به خود خواننده واگذارده است. اما در عین حال اشکالاتی نیز ممکن است بر آن شود که قابل جواب است، پس اصل جواب گرچه مورد رضایت نیست و دارای اشکال است، ولی «لقائل» را می توان جواب داد. قائل می گوید: زوجیت و فردیت را ادراک می کنید، و این امور اصلاً از امور انتزاعی بوده و در خارج واقعیت و تحقق ندارند. علت در خارج موجود است، ولی علیت در خارج موجود نیست. معدودهایی که زوجند در خارج هستند، ولی زوجیت در خارج موجود نیست. اگر درباره آتش و سرما بپذیریم که از خارج گرفته شده باشند، و لازم نباشد حکم خارج، حکم ذهن بوده باشد، اما درباره این امور

انتزاعی، که در خارج واقعیت ندارند، چه می‌گویید. در اشکال ششم نیز همین سخن می‌آید، و البته این مطلب مُعَدَّ برای اشکال بعدی است. در اینجا مثال‌هایی زده که زوجیت و فردیت بویی از وجود دارند، علاوه بر اینها معدومات چگونه‌اند آنها که حتی از این مقدار وجود هم بهره ندارند؟ و کذا لایجری فی صفات المعدومات که آنجا هیچ واقعیتی ندارند کالامتناع و العدم و أمثالهما، إذ لا یستتر لأحد أن یقول: إنَّ اتِّصاف محلِّ الزوجية و العلیة و الامتناع من الأحكام المستعلقة بوجودها العینی. حرارت و برودت در خارج موجود است، ولی زوجیت و فردیت در خارج موجود نیست، پس این اوصاف را از کجا انتزاع کردید، و آنها را دارید؟ آیا این اوصاف هم یک هویت عینی دارند و دارای صورت ظلی در ذهن هستند؟ و آیا اینها هم صورت ظلی و ذهنی آنها طوری است که، إذا وجدت فی الخارج فلان آثار را دارند؟ این حرف برای آن دسته از امور خوب است، ولی در این موارد چنین سخنی راه ندارد، و تنها صورت ظلی دارند و هویت عینی و خارجی ندارند. إذ لا وجود لأمثالها، لأنَّها إمَّا أمور اعتباریة عقلیة من لوازم الماهیات، أو عدمیة من صفات المعدومات. پس اینها که فقط امور اعتباری ذهنی‌اند و هویت خارجی ندارند، پس ظل چه چیزند؟ و خارج آنها چیست که آنها سایه آن خارج باشند؟ این بود صورت نقض.

و یمكن دفع هذا الإیراد... نحو الوجود الأصل و الخارجی می‌توانیم مجیب را در این جواب یاری دهیم، گرچه اصل جواب مطلوب نیست، اما در اینجا او را یاری می‌کنیم و می‌گوییم: وجود هر شیء به حسب آن شیء است. هویت عینی زوجیت لازم نیست در رتبه دیگر صور ذهنی خارجی کذایی و قوی داشته باشد، بلکه خارج زوجیت وجودی ضعیف‌تر از وجود موجود اصیل دیگر دارد، مگر لازم است که هر وجودی که در خارج است آن گونه قوت داشته باشد؟ برخی از موجودات به تبع وجودات اصیل موجودند و وجود آنها وجود تبعی و ضعیف است و چون وجود، امری ذات

تشکیک است و شدت و ضعف در آن راه دارد، و مراتب وجودات متفاوت است لذا در خارج وجود رابط داریم. وجود رابط در خارج متحقق است، اما نه همانند دیگر وجودات مستقل، بلکه در «زید قائم» معنای نسبی تصور می شود که وجود رابط است و بین زید و قیام پیوند می دهد و عقل با تجزیه و تحلیل این نحو وجود را می فهمد. در اینجا نیز هویت عینی زوجیت و فردیت این است که اینها طوری هستند که وقتی در خارج معدودی مثل چهار تحقق پیدا کرد، زوجیت از این معدود انتزاع می شود و فردیت از آن معدود پنج استفاده و انتزاع می شود. پس وجود طفیلی به تبع وجود معدود دارند. پس بیش از این در وجود خارجی آنها نیاز نداریم، گرچه ذهن ما چنین انس گرفته است که تا می گوئیم وجود، موجود اصیل و منشأ آثار و مؤثر کذایی به ذهن می آید و به سراغ آن موجودات قوی می رویم و ذهن می خواهد این موجودات ضعیف را ادراک کند در زحمت می افتد والا وقتی قائل شدیم که مراتب وجودات محفوظ است و از موجودات قوی به زمان و هیولا و نسبت می رسد، که بسیار ضعیف هستند، اینجا یک انسی پیدا می شود و نحوه وجود آنها را در خارج می پذیرد. لذا زوجیت و فردیت هم امثال این موجودات ضعیف هستند. پس وجود آنها به تبع موصوفات در خارج موجودند. پس وجود ظلی آنها این چنین وجود اصلی دارد؛ مثلاً خود علم در ما حظی از وجود دارد کم کم بالا می رود و واجب الوجود می شود، زیرا علم از صفات واجب و عین ذات اوست، ولی مراتب ضعیف علم با آن قابل قیاس نیست بنابراین هر معنا و صفتی وجودی دارد، از این رو فرمود: «ولکل معنی حظاً من الوجود» و مثال آن را زوجیت و امثال آن قرار داده است. پس زوجیت طوری است که موصوف آن به گونه ای است که عاقل از آن انقسام به دو متساوی را ادراک می کند، پس همانند وجودهای اصیل دیگر نیست. مراد از «انقسام بمتساویین» زوجیت است. پس در خارج اربعه موجود هست و انقسام به متساویین شده است. بنابراین زوجیت به تبع موصوف در خارج

موجود شده است. پس وجود اصیل و خارجی زوجیت همان وجود تبعی برای اربعة است.

فأما إذا تصوّرت النفس معنى الزوجيّة فليس هذا نحو وجودها الاصيل. این معنای زوجیتی که هویت عینی اش این بود که در خارج به تبع منشأ انتزاعش تقرر داشت، به ذهن می آید و به او وجود ظلی می دهیم؛ یعنی به همین اندازه بگوییم که زوجیت و اشباه آن هم وجود عینی دارد پس هم دارای هویت عینی است و هم هویت ظلی. پس این تصور ذهنی زوجیت نحوه وجود اصیل آن نیست، بلکه وجود اصیل آن در خارج به تبع منشأ انتزاع آن است. إذا لاتصير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجيّة، بحيث يفهم منها الانقسام بمتساوین نفس زوجیت را ادراک کرده، ولی خود نفس انقسام به دو امر مساوی نمی شود پس مصداق زوجیت نیست، بلکه معدود در خارج انقسام به متساوین می شود. وكذا الحكم في نظائرها. این مطلب در فردیت و امثال آن هم می آید.

اما بحث از عدم و امثال آن در وجه ششم خواهد آمد، که نحوه اعتبار عدم و لحاظ عدم به چه نحوه است؟ در هر صورت جناب آخوند فرمود: و أمّا العدم و أمثاله، فلاصورة لها في العقل این عدم صورتی ندارد. سؤال: آیا ما هیچ و نبود را تصور نمی کنیم؟ آیا معدوم به تصور در نمی آید؟ اگر معدوم متصور است پس ادراک آن به چه نحوه است؟ ما هیچ را می فهمیم و می دانیم هیچ، هیچ است، و واقعیته ندارد، اما مفهوم آن در ذهن آمده است. به این پرسش چگونه باید پاسخ داد؟ پاسخ همان تفاوت بین دو حمل اولی ذاتی و شائع صناعی است. بلکه به صورت گسترده تر، هیچ و نبود و شریک الباری و حتی مفهوم خود هستی، چگونه ادراک می شود و احکام برای آن آورده می شود؟ واجب الوجود بالذات، که واجب الوجود من جمیع الجهات است، چگونه ادراک می شود؟ و چنین موضوع قضیه ای چگونه ادراک می شود؟ در «هو الوجود الحي القيوم» چگونه محمول الحي بر این موضوع حمل

می شود و موضوع آن چگونه ادراک شده است؟ پس نه تنها در نبود و هیچ این مشکل موجود است، بلکه در محض بود نیز این سخن می آید که چگونه ادراک به آن تعلق می گیرد؟

در کتاب های پیش تر این نکته نبود که در وجود ذهنی، عنوان حکایت معتبر است؛ وقتی عنوان حکایت معتبر نباشد وجود ذهنی نیست و تنها صورت علمیه ای در نفس است و اما وصف وجود ذهنی به اصطلاح این باب، به معنای حکایت و مرآت بودن خارج است، و اگر حکایت از خارج بر آن صادق نباشد، وجود ذهنی بر او صادق نیست و صرف صورت در نفس را وجود ذهنی نمی گوییم. در وجود ذهنی عنوان حکایت و محاکات خوابیده است، حالا که این است، معنای عدم از چه چیز حکایت می کند؟ محال از چه حکایت می نماید؟ ممتنعات از چه چیز حاکی اند؟ در وجود ذهنی باید عنوان حکایت و محاکات باشد. این مطلب را در ذهن داشته باشید و پیورانید. پس حالا که عدم صورتی در ذهن ندارد چه جوری عدم را می فهمیم؟ می گوییم: به طفیل وجود. پس هیچ به طفیل وجود فهمیده می شود.

بل العقل بقوّته المتصرّفة يجعل بعض المفهومات صورة و عنواناً لأمر باطلة، و يجعلها وسيلة لتعرف أحكامها. عقل بود را عنوان برای فهم امور مقابل قرار می دهد. من که هستم از هستی خود، نیستی را می فهمم. معدومات و ممتنعات نیز به طفیل وجود و به طور استطراری فهمیده می شوند، چنان که در فلسفه بحث از عدم، استطرادی است. پس به طفیل وجود و هستی ها عناوینی را ادراک می کنیم، و آن عناوین را مرآت و موضوع این امور قرار می دهیم.

اشکال پنجم\* بر وجود ذهنی این است که می گویند: مگر شما ذهن را از موجودات خارجی نمی دانید؟ عقل و نفس و ذهن همه از موجودات عینی خارجی

هستند. و چون خود این ذهن موجود خارجی است اوصاف و صفات طاری بر وی نیز خارجی است، همان گونه که دیوار خارجی است سفیدی و دیگر اوصاف دیوار نیز خارجی است. پس نفس و به تعبیر دیگر، ذهن و عقل مگر از موجودات خارجی نیست؟ اگر از موجودات خارجی است، یکی از اوصاف آن علم به اشیاء است. صورت شیء در ذهن واقع است، و چون این اوصاف امری خارجی است پس اوصاف وی خواه در تعریف علم بگویید: صورت عند النفس است و یا لدی النفس و خواه به نحو حلول و انتزاع و تجرید باشد و خواه به نحو انشاء همانند نفس در خارج موجود است. پس صورت آن شیء که موجودی ذهنی است و ذهن در خارج موجود است. پس صورت ذهنی همانند شیء در خارج می باشد، زیرا علم به آن شیء است. و گفته شد که شیء بدون کم و زیاد به ذهن می آید والا علم به آن شیء صادق نمی بود. این صورت ذهنی هم از موجودات خارجی است، زیرا ذهن و نفس در خارج موجود است و همان گونه که آب در کوزه همانند کوزه در خارج موجود است. حالا که صورت ذهنی به وجود ذهن در خارج خود صورتی خارجی شده باید آثار وجود خارجی را داشته باشد. پس تک تک مفردات کلام قائل خیلی روی حساب است، ولی نتیجه وفق نمی دهد. مرحوم آخوند هم آن چنان که می باید بر مبنای رصین خود جواب بدهد، جواب نداد، در حالی که بهتر از آن و فوق آن می توانست جواب دهد. یک کبرای کلی در جواب آمده و آن اینکه معنای «فی» در دو موضع دال بر ظرفیت است، ولی باید به کار برد و در موارد استکمال آن دقت کرد. در اینجا به طور اختصار مطلب را گذرانیده، ولی در شرح هدایه اثیری<sup>۱</sup> راجع به جوهر و عرض این تعریف را پیاده فرمود که، «الجوهر الماهیه إذا وجدت فی الخارج کانت لافی موضوع». معنای «فی» در «فی الخارج» چیست؟ اثیرالدین ابهری و آخوند در شرح هدایه<sup>۲</sup> وارد معنای

۱. که با هشت رساله دیگر از شیخ و دیگران چاپ سنگی شده است.

۲. ص ۲۵۹، (چاپ سنگی).

«فی» شدند. در هر صورت خود ما این مطلبی که آخوند به ما یاد داده کمی تجزیه و تحلیل کنیم: وجود عینی خارجی و وجود علمی ذهنی اصیل است، بنابراین چگونه می‌توانیم بگوییم وجود ذهنی اصیل نیست، و وجود خارجی اصیل است، مگر وجود ذهنی متقرر نیست، و احکام خاص و ویژه خود را ندارد؟ مخصوصاً اگر این وجود ذهنی علم فعلی باشد.

در اشارات<sup>۱</sup> مبحث علم فعلی و انفعالی عنوان شده است. علم فعلی معلوم آفرین است، به اینکه مثلاً گاهی علم منشأ معلوم در خارج می‌شود؛ مثل مهندس که از روی مبانی هندسی نقشه ساختمانی را در ذهن می‌کشد، و همان را هو هو در خارج تحقق می‌بخشد و همین علم منشأ برای ساخته شدن این بنا، بر طبق آن علم می‌شود. پس این علم فعلی است. اما آن کس که خبر از نقشه مهندسی ندارد، وقتی با این بنا مواجه می‌شود صورتی از این بنا در ذهن وی قرار می‌گیرد. این علم، علم انفعالی است. پس این علم بعد از فعل و آن علم قبل از فعل است. پس هر دو از این بنا و خصوصیات آن خبر می‌دهند، اما یکی آن گونه علم دارد و این دیگری به گونه دیگر. علم اولی فعلی و علم عنایی است، و دومی علم انفعالی و برگرفته از شیء است. صورت علمی ما از قسم علم انفعالی است، و صور علمی مبادی عالی، فعلی است، زیرا آنها معمار وجودند، و فعلی به موجودات داشته و منشأ پیدایش موجودات سلسله‌های طولی مادون هستند. پس آیا به این وجود علمی اصیل نگوییم؟ پس وجود در این مرتبه هم همانند وجود خارجی اصیل است، و آثار مربوط به مرتبه وجودی خود را داراست، پس علم چه فعلی و چه انفعالی در عالم خود منشأ آثاری است، و برای خودش اصالت دارد؛ صورت انفعالی برای خود عالمی دارد و احکامی، چنان که علم فعلی نیز عالمی و احکامی دارد. درباره به کار بردن کلمه «فی» مرحوم آخوند عنایت خاصی دارد. یک شخص با عوالم خود با اینکه یک هویت و یک شخص است، ولی همین

اطلاق «فی» نسبت به عوالم و افعال خود وی چه قدر عرض عریض دارد، و سلسله طولی این «فی» مقدار است! گاهی از خود خبر می دهد که من در این خانه و بقعه نشسته ام. من در اینجا قرار دارم. اطلاق این «در» و معادل آن در عربی «فی» در مادیات به چه نحوه است؟! آیا این اطلاق از «فی» همانند اطلاقات دیگر به اشتراک معنوی است، و یا به اشتراک لفظی است؟ آیا بودن زید «در» این بقعه و بودن آب «در» ظرف به اشتراک معنوی نیست؟ در این دغدغه نداریم که این اطلاقات در عالم ماده به اشتراک معنوی است، زیرا واقعاً ظرف و مظروف همند، و در همه جا یکسان هستند.

اکنون همین شخص که در اطلاق «فی» می گفت: من در این خانه ام و یا زبان در دهان من است، و لقمه نان در دهن من است، بگوید: علم در جان من است، و معرفت در سر من ریشه دارد و حقایق در ذات من نهفته است. این «در» و «فی» در معانی و حقایق با آن «در» و «فی» به یک معناست، و به اشتراک معنوی می باشند؟ یا این که می گویند: در اینجا علم در صقع نفس ناطقه عین نفس و نفس نفس و متن ذات او می شود، و خوراک و غذای بالفعل اوست؛ وجوداً آنها یک حقیقت هستند، غذا به سنخ مغذی شده و او را سعه وجودی داده و انبساط وجودی پیدا کرده است به طوری که وی محیط به زمان و مکان می شود، و اگر از خود خبر می دهد که من در اینجا نشسته ام این خبر از یک مرتبه و مرحله نازل اوست و از نشأه شهادت مطلقه خبر داده است، و در عین حال بگوید: من اینجا نشسته ام و اینجا نیستم و به کجاها رفتم و چه ها هستم، تناقض نگفته و راست است. پس اکنون آیا اطلاق «فی» به لحاظ مراتب وجودی نفس ناطقه به اشتراک معنوی است به این که در همه مراحل به یک معناست یا به اشتراک لفظی است؟ مثل اینکه انسان لفظ عین را در ترازو و یا در شمس و یا در چشمه به کار برده است، در اینجا نیز «فی» در نشأه شهادت مطلقه و عالم طبیعیات مادی وی به کار رفته و این «فی» با آن نشأه ذهنی و عالم

نفس ناطقه تفاوت دارد؛ علم در جان اوست غیر از این است که نان در دهان اوست، و غیر از قلم در جیب اوست. نشستن در این بقعه با بودن علم در نفس تفاوت دارد! پس به اشتراک لفظی «فی» در موارد متعدد به کار گرفته شده است. این بود اصلی شریف و اصیل.

در جلسه‌ای بودیم: کسی سؤال کرد: اگر انسان مجرد است و مجرد جا ندارد پس چه معنا دارد که مجرد در مادی باشد؟ پس اگر بگوییم من در اینجا نشسته‌ام صحیح نیست، در حالی که این اطلاق صحیح است پس نفس مجرد نیست، زیرا مجرد طبق فرض زمان و مکان ندارد، ولی من مکان دارم. من با ایشان راجع به عوالم گوناگون یک حقیقت سخن گفتم به تعصب نمی‌گویم این مطلب نیز در روایات آمده است و همان طور که بارها گفتم قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. قبلاً نیز آن روایت امام صادق (ع) با شخص ستاره‌شناس که در ماده «نجم» سفینه البحار و نیز در جلد چهارم «سماء و عالم» بحار الانوار آمده است نقل کردم. حضرت فرمود: من که در اینجا نشسته‌ام چهار هزار عالم را سیر کرده‌ام. پس مراتب انسان و معنای «فی» در عوالم گوناگون متفاوت است.

پس اگر انسان به حسب ظاهر گفت: من شنیدم، و دست بر روی گوش گذاشته و بگوید: «بهاتین» شنیدم، و یا به این بوییدم و یا با این راه رفتم و دیدم، در عین حال همه اسناد به یک هویت و یک شخصیت و انانیت داده می‌شوند، و همه عوالم گوناگون از طبیعی تا مثالی و عقلی و مقامات غیرمتناهی لایق‌فی وی، از یک شخص خبر می‌دهند و او را در هر عالمی «فی» خاصی است پس «فی» در عالم ماده با عالم مثال و «فی» عالم مثال با «فی» عالم عقل وی تفاوت دارد. پس اگر صورت علمیه «در» نفس هست و این صورت علمیه البته حاکی از خارج است، زیرا عوالم گوناگون از همدیگر حکایت دارد و هر مرتبه‌ای عالی سلسله و پیکره وجود به قاعده امکان اشرف و امکان اخص

از مرتبه دانی حکایت می کند، و بین آنها محاکات و مماثله است «صورتی در زیر دارد، آنچه در بالاستی».

بالایی متن مادون و پایینی شرح آن است، و جدایی بین عوالم نیست. عالم عقول و عالم ذر و مثال و عالم شهادت هر کدام حکمی دارند، و احکام شهادت مطلقه به عالم مثال برده نمی شوند، و احکام عوالم مثال به عوالم عقول برده نمی شوند، لذا اگر کسانی خواستند چنین کنند، باید آنها را متوجه اشتباه کرد. پس اگر مرحوم آخوند در جواب بر مبنای قوم فرمود: اینکه دو وجود، یکی اصیل و دیگری غیرمتأصل و ظلی است و آثار وجود ظلی همانند آثار اصیل نیست خود جوابی است، ولی اگر آن گونه که ما پاسخ دادیم پاسخ می داد اوقع فی النفوس بود.

الإشكال الخامس: أَنَّ الذهن موجود في الخارج، و الأمور الذهنية موجودة فيه  
یعنی در ذهن علی ما قررتم. صفری و کبری را فرمود اکنون نتیجه فیلزم من تعلّقنا  
لها امور ذهنی وجودها وجود امور ذهنی فی العقل عقل، یعنی ذهن الموجود فی  
الخارج صفت برای عقل است. پس اکنون که عقل موجود در خارج شد و این  
امور ذهنی در موجود خارجی هستند پس به قیاس مساوات امور ذهنی خارجی  
هستند. و الموجود فی الموجود فی الشيء موجود فی ذلك الشيء قیاس مساوات  
به واسطه یک آلت واسطه، معنا را به دیگری سریان می دهد، گرچه لفظ مساوات،  
یعنی «المساوي لشيء مساو لسماء ذلك الشيء» نباشد و ملاک در قیاس مساوات  
بودن لفظ مساوات نیست. این قیاس در: «نصف النصف نصف» غلط است، اما در  
«مثل المثل مثل» صحیح است. در هر صورت وی قیاس مساوات را در اینجا پیاده  
کرده است:

والموجود صورت ذهني في الموجود في الشيء این شیء، عقل است که در خارج  
می باشد موجود فی ذلك الشيء این «ذلك الشيء» خارج است. پس این امور ذهنی که  
در ذهن هستند باید خارجی باشند کالماء الموجود فی الكوز الموجود فی البيت.

والجواب این جواب بر مبنای قوم است و نه بر مبنای آخوند: آن الموجود في الموجود في الشيء إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء إذا كان الوجودان متأصلين و يكون الموجودان هويتين، كوجود الماء في الكوز، و الكوز في البيت این دو موجود اگر اصیل و عینی باشند صحیح است، ولی در اینجا یکی اصیل و دیگری ظلی است بخلاف الموجود في الذهن، یعنی ذهن موجود در خارج است الموجود في الخارج، فإنّ الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لاهوتية، یعنی هویت عینی نیست، بلکه ظلی است والوجود ظلی لا متأصل سخنانی که قبلاً بیان شد در خاطر باشد که این فرمایش قوم مورد اشکال است، زیرا که وجود ذهنی نیز اصیل است و من الذهن في الخارج هویتة و الوجود متأصل. ذهن در خارج هویت و اصیل است، ولی معنایش این نیست که «ما فيه» هم در خارج اصیل باشد و هویت متحقق در خارج باشد.

و معنى «في» في الموضعين مختلف، و کذا استعمالها فيهما و في المكان و الزمان ليس بمعنى واحد، بل بالحقیقة و الصجاز این حرف خیلی خوب است و کبرای کلی خوبی است. پس تأصل در هر موطن به وزان آن موطن است؛ هم ذهنی و هم خارجی تأصل دارند، صور علمی هم تأصل دارد و آن هم خارجی است منتها خارج مراتب دارد و در طول هم هستند، و هر مرتبه از وجود حکمی دارد. پس معنای «فی» در دو موضع مختلف است، و البته اختلاف آن در حد اشتراک لفظی است، نه اینکه اشتراک معنوی داشته باشند. «فی» در مکان و زمان و دیگر موارد عالم شهادت به یک معناست و بین آنها اشتراک معنوی است، ولی وقتی «فی» در عوالم طولی و سلسله مراتب وجودی استعمال می شود دیگر بین آنها اشتراک معنوی نیست، بلکه اشتراک لفظی است، زیرا در عالم ماده «فی» به معنای ظرف و مظروف است و در آن جا چنین نیست.

یکی از ادله تجرد نفس همین است که بدن وقتی مقداری غذا خورد می گوید سیر شدم و دیگر نمی خواهم، ولی نفس چنین نیست، هر چه به او غذا بدهید، به جای

اینکه بگوید سیر شدم می گوید اشتهایم بیشتر و سعه وجودی ام افزون شده است. حضرت وصی علیه السلام در کلمات قصار نهج البلاغه<sup>۱</sup> فرمود: «كُلُّ وَعَاءٍ» و عای مادی «يَصِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ» بالاخره دریا هم باشد آب گرفته و پر شده و می گوید دیگر نمی گنجم پس با آنکه گنجایشی فراوان دارد، ولی چون مادی است پر شده است و دیگر قبول نمی کند «إِلَّا وَعَاءُ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ بِهِ». برخی از نسخ «به» ندارد. وسعت ظرف علم با دانش اندوزی بیشتر، بیشتر می شود. این جمله از حدّ دلیل بر مجرد نفس ناطقه دلالتی فراتر دارد، بلکه نه تنها بیان می فرماید که نفس ناطقه مجرد از ماده و احکام آن است، بلکه روشن می کند که نفس ناطقه دارای مقام فوق تجرّد است. چرا؟ برای اینکه مفهوم تجرّد این است که موجودی مبرّا و معرّی از ماده و احکام مادی است و بیش از این دلالت ندارد. موجود جوهری قائم به ذات، از ماده و احکام ماده مبرا است. این معنای مجرد است. اما مجردی که هرچه به او غذا بدهید اشتهايش بیشتر و سعه وجودی او افزون شود، این معنا در معنای تجرّد خوابیده نیست، این کاری به مقام تجرّد ندارد، بلکه این مقام لایق نفس است. بعد در این کتاب خواهیم خواند که نفس را حدّ محدود نیست و در جایی نمی ایستد «اقْرَأْ و ارق؛ بخوان و نظام هستی را بالا برو». نظام هستی غیرمتناهی است. پس هر چه معارف نفس افزون شد اشتها و سعه وجودی اش بیشتر می شود، و هر چه قابلیت بیشتر شده عطا هم بیشتر می شود و همین طور پله پله بالاتر می آید. روزی برای فهمیدن الفبا و صدای «آ» چه قدر در زحمت بود، الآن چه چیزها می فهمد! این مقام لایق نفس است پس علاوه بر اینکه مجرد است حدّ یقف ندارد.

شیخ در شفاء و فارابی در فصوص<sup>۲</sup> فرمودند که اگر کسی گفت: مرا همین مقدار بس

۱. حکمت ۲۰۵.

۲. ر.ک: فصوص الحکم، تصحیح و شرح آیه الله حسن زاده، ص ۱۳۱.

است، وی بیمار است. و باید به طبیب مراجعه کند، زیرا نفس ناطقه و عقل نمی گوید پس است، پس اگر گفت مرا پس است و زندگی من با آن اداره می شود این بر اثر مجاورت با خاکیان و هوا و طبایع و شهوات این سویی است و مریض و گرفتار شده پس خود را به طبیب برساند.

بل بالحقیقة و المجاز، بلکه بفرمایید به اشتراک لفظی «فی» در این موارد اطلاق می شود، لأنَّ کون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز، بل معنى کون الشيء في الخارج هو أنَّ ترتب عليه الآثار المطلوبة منه باز مقداری شامح وجود دارد و این جواب با مبنای محکم آخوند آمیخته شده است. در هر صورت علم فعلی خود آثاری دارد که این آثار مطلوب از اوست و علم انفعالی نیز آثاری دارد که از وی مطلوب است. وجود خارجی هم آثاری مطلوب دارد. پس چندان حرف راست و مستقیمی نیست. در اینجا سخن از ظرفیت خارج برای اشیاء آمده است، مرحوم آخوند در اینکه خارج برای اشیاء چه ظرفی است اشاراتی کرده است. آیا خارج همانند «الماء في البحر» است؛ یعنی همانند ظرفیت و ظرف و مظروف است؟ آیا این کلمات وجودی مثل زمین و فلک و ملک و عقل «في الخارج» هستند، و همانند «فی» در امور ظرفی در خارجند؟ و خارج چگونه ظرفی است؟ پس مرحوم آخوند از اطلاقات لفظ «فی» یک ارتقاء و اضرابی حتی در امور مادی دارد، به اینکه در همین موجودات مادی نیز لفظ «فی» نمی تواند به صورت اشتراک معنوی باشد. حالا از امور مجرد که بگذریم، در همین امور مادی از قبیل درخت و سنگ که در خارج هستند آیا این «فی» و «در» همانند «الماء في الكوز» است؟ پس حتی در اینجا نیز اطلاقات «فی» متفاوت است و این عالم و آن عالم ندارند. اگر  $2 \times 2 = 4$  است در همه عوالم چنین است. پس اگر بنا شد جمع بین دو نقیض محال باشد پس هم در عالم ماده و هم در عالم ماورای ماده باید محال باشد، در حالی که من در ذهن اجتماع دو نقیض را تصور می کنم و در مورد آن دو حکم به عدم اجتماع می کنم، پس جمع دو ضد و دو نقیض در ذهن شده

است. پس اگر من اوضاع و احوال آنها را مشاهده نکنم و نبینم و آن دو را در یک موطن جمع نکنم چنین حکمی درباره آنها نمی توانم بنمایم. بنابراین هر دو در نفس ناطقه جمع شدند، در حالی که اجتماع دو نقیض محال است، چنان که در مثلین و ضدین نیز همین سخن می آید.

و نیز درباره تصور شریک الباری، ممتنع و معدوم و مجهول مطلق نیز همین سخن می آید، زیرا با تصور آنها این امور تحقق در ذهن پیدا کردند، همان گونه که تحقق اجتماع دو نقیض محال است، ولی تقرر و تحقق در ذهن دارند، این امور نیز در ذهن وجود یافتند. پس وی می گوید: آنها چگونه محالی اند که فردی از آنها در ذهن متحقق شده است، مگر قاعده عقلی تخصیص بردار است؟ می گوئیم: شما در غفلت هستید، تعقل محالات محال نیست، این صورت متصور شما منشأ و معلول نفس شماست کجا این صورت محال است؟ «کل ما میّز نموه بأوهامکم فی أدق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردودٌ إلیکم»<sup>۱</sup> پس اکنون که این معانی مخلوق ذهن هستند، و مخلوق ممکن، ممکن است، پس همه مفاهیم تصور شده از ممتنعات وقتی به واسطه نفس ناطقه تعقل شدند در شمار ممکنات هستند. اطلاق محال و ممتنع و مجهول مطلق بر آن نباید کرد. اینکه می گوئید: من مفهوم مطلق را ادراک کردم آن را تشخیص و وجود دادید، و آن را از ابهام و اطلاق به در آوردید، پس آنها وجود یافتند و وجود نور است، پس چگونه این مجهول مطلق است؟ البته جا دارد که این مطلب را از سهروردی بپرسیم آیا جناب عالی به حکم تطابق کونین، عالم و آدم، آدم را واجد نشأت سه گانه می دانید یا خیر؟ وی به شهادت مطلقه و خیال منفصل و عالم عقل اعتقاد داشت، ولی در انسان چه می گوید؟ پس این یک طلب از مرحوم شیخ اشراق. آخوند و اهل عرفان می گویند: عالم شهادت مطلقه انسان بدن اوست، خیال متصل، عالم برزخ و مثال دنی می باشد و عقل وی در محاذات عالم عقل است. اما سهروردی

نمی تواند قائل به نشأت ثلاثه باشد، زیرا قائل به خیال متصل نیست، زیرا ایشان فرمود: مرآت انسان را به عالم مثال منفصل سوق می دهد و متصل می کند و انسان صور و اشباح را در آن عالم مشاهده می کند. در هر صورت اکنون در این اشکال می گوئیم: اگر صور علمیه و اشکال در انسان تحقق پیدا کرد، پس صفت امکان گرفتند، زیرا معلول نفس ناطقه شدند، و ممتنع و واجب، و مجهول مطلق نیستند. آیا ما واجب و ممتنع و مجهول مطلق را ادراک نکردیم؟ می گوئید: ببله، ادراک کردیم. همان گونه که در تعلیقه شریف جناب استاد مرحوم علامه طباطبائی است، وجود ذهنی خود صور علمیه نیست، بلکه صور علمیه بالاحاظ و عنوان محاکات خارج وجود ذهنی است. پس در وجود ذهنی عنوان محاکات خوابیده است، با قطع نظر از محاکات، صورت علمیه در نفس ماست. پس اکنون در جواب از اشکال مجهول مطلق و ممتنع و واجب چه باید گفت؟

همان گونه که بیان شد \* اشکال سادس باید به دو شعبه تفصیل داده شود و اشکال خامس نیز تحریری دوباره می خواهد. اکنون که به فضل الهی مشغول کاریم و سفره گسترده است باید فرصت را مغتنم شمرد و حرف ها و مطالب و یادداشت ها را جمع آوری کرد که به دقت خود کار می رسد، و همیشه این سفره گسترده نیست.

اشکال سادس شعبه سومی هم دارد که جناب علامه فرموده، و در حاشیه بیان کرده است.

شعبه اول اشکال سادس: محالات و نشدنی ها همه جا محالات هستند، چنین نیست و محال در ظرفی باشد و در ظرف دیگر ممتنع نباشد اجتماع نقیضین در علم و عین محال است، اما چگونه اجتماع نقیضین در ذهن ممکن می شود و حکم عقلی تخصیص می خورد؟ زیرا شما می گوئید که حکم بر روی آن می رود، و موضوع برای

حکم به محال می شود، و موضوع باید در ذهن محقق شود تا حکم به محال بودن بر روی آن بیاید.

شعبه دوم: شما می گوئید: اشیاء بنفسها فی الذهن حاضرند، مگر محال، محال نیست، محال چه در ذهن و چه در عین محال است. چنین نیست که ذات محال تغییر و انقلاب پیدا کند، و در ذهن این محال ممکن شود. بنابراین چگونه مجهول مطلق ممتنع و شریک الباری و امثال این ممتنعات را ادراک می کنیم، در حالی که این امور، اموری ممتنع و غیر قابل تحقق هستند، و هرگز در خارج تحقق پیدا نمی کنند. شریک الباری در خارج محقق نمی شود، اما در ذهن آن را تقرر می دهید. و نیز چگونه موحد درباره حق سبحانه چنین حکم می کند که صفات وی عین ذات اوست؟ موضوع این قضیه، یعنی حق سبحانه را چگونه ادراک می کنید؟ در حالی که هر گونه ادراکی نسبت به وی داشته باشید مستلزم تصور اوست، و هر گونه تصور، مخلوق شماست و ممکن «مخلوق مثلکم مردود الیکم»؟ پس تصور وجود صمدی چگونه است؟ و نیز اگر کسانی قائل به اصالت ماهیت باشند و واجب را ماهیت مجهول الکنه بدانند، همین جمله آیا در ذهن تقرر نیافته است؟ و چگونه واجب به ذهن آمده است و چنین محمولی را بر آن بار کردید؟

در این پاسخ قضایای بثنیه و غیر بثنیه را تعریف کره و تفاوت قضایای غیر بثنیه را با قضایای شرطیه بیان می کند.

الإشکال السادس: أنه يلزم اگر قائل به وجود ذهنی شویم لازم می آید که آن وجود فی اذهاننا من الممتنعات الکلیّة أشخاص از یک طرف ممتنع گفته و از جانب دیگر، وجود أشخاص حقیقیه می گوئید. اگر ممتنعند نباید در هیچ ظرف تحقق و تقرر یابند پس چگونه اشخاص حقیقی از آنها در ذهن موجود می شود؟ و در هیچ ظرفی از ظروف و هیچ مرتبه ای از مراتب وجود محال جای ندارد حقیقیه تکنون بالحقیقه أشخاصاً لها لا بحسب الفرض این اشخاص افراد حقیقی هستند، زیرا آنها را موضوع

برای قضایای موجه قرار دادید، نه به حسب فرض باشد، و «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» پس صرف فرض نیست، لآنجا إذا حکمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصوّرنا اجتماع النقيضين، و يحصل واو حالیه است في ذهننا هذا المعنى متشخصاً و متعيّناً اکنون جواب «إذا» را می آورد فالوجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين، مع أنّ بدیهة العقل تجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن و الخارج. اکنون اشکال را گسترش داده در معدوم مطلق و در قضایای بّتیّه و موجه برای حق سبحانه نیز بیاورید:

و کذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق، و کذا شريك الباري تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضاً هم معدوم مطلق می گویند، و هم می گویند آن را تصور و ادراک کردم این دو با هم سازگاری ندارند. چگونه فردی از معدوم مطلق در ذهن قرار گرفته و چگونه وی فردی دارد؟ و همین طور در شریک الباری چگونه فردی از شریک الباری در ذهن موجود می شود و احکام آن بر وی بار می شود؟ در حالی که تحقق فرد شریک الباری محال است ولو در ذهن باشد، لآنکه إذا وجد في الذهن فرد مشخّص شريك الباري تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته، الوجود العيني و إلا لم يكن شريكاً للباري تعالى.

حال دو سؤال پیش می آید: عنوان حکایت وجود ذهنی از خارج چگونه است؟ و البته در این ضمن، اشکال هفتمی نیز عنوان می شود که در سؤال و اشکالات عنوان نمی شود، ولی تلویحاً به پاسخ این اشکال می پردازد و قضایای بّتیّه و غیربّتیّه را عنوان می کند. اشکال هفتم همان بود که چگونه وجود صمدی را در ذهن ادراک می کنید و او را وجود محض می دانید؟ آیا او را موضوع قضیه قرار نمی دهید، در حالی که موجود ذهنی ممکن است؟

والجواب أنّ القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بّتیّة... حملیات موجود در ذهن قضایای موجه ای هستند که واجد موضوع و

محمولند، اما حملیات غیر بثیه حملیات محققه نیستند، بلکه غیر محققه‌اند. اکنون پسوند غیر بثیه را می‌آورد و آن علی تقدیر است؛ یعنی قضایای فرضیه مثل «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»<sup>۱</sup> جز اینکه قضیه «لوکان» قضیه‌ای شرطیه است؛ یعنی بر تقدیر مقدم تالی بار است، ولی اینجا قضیه شرطیه نیست گرچه در معنا با او شریک است و در حکم قضیه شرطیه است. به فرض اینکه این موضوع تحقق پیدا کند دارای این حکم است، پس «علی تقدیر» قید موضوع است، چنان که در قضیه شرطیه مقدم بر فرض تحقق، دارای تالی بود؛ مثلاً درباره شریک الباری در اینجا می‌گوییم: در صورتی که در ذهن آن را تصور کرده و این عنوان منطبق بر کسی شود و فردی داشته باشد چنین موضوعی محال است پس موضوع با این قیود و خصوصیات تمام می‌شود؛ یعنی شریک الباری به علاوه قیود مزبور موضوع است.

می‌دانیم که مفاهیم ممتنعات و از جمله شریک الباری را به تبع وجود ادراک می‌کنیم، و خود وجود شهوداً ادراک می‌شود، در مقابل وجود، هیچ است. در هر صورت وجود صمدی دومی ندارد، زیرا وجود مطلق است و وجود وجود مطلق، دومی ندارد، و مبدائی برای آن نیست. پس به تبع وجود شریک الباری ادراک می‌شود و با چندین قید و بر فرض و تقدیر، آن را موضوع قرار می‌دهیم. این قضیه گرچه شرطیه نیست، همانند قضیه شرطیه مزبور است. در هر صورت نفس به واسطه قوه متخیله و متصرفه و به واسطه قدرت‌های مرموز خود این موضوع را جمع و جور می‌کند، و می‌گوید: نمی‌توانیم این موضوع را شریک الباری قرار دهیم. پس از این حکم که بر مفهوم این موضوع رانده و آن را به حمل اولی محال دانسته نگاهی به این ساخته خویش می‌اندازد. در این نگاه موضوع را ساخته خودش می‌بیند، و می‌گوید: این موضوع ممکن بوده و ساخته و معلول من است. با قطع نظر از این نگاه دوباره، آن

هنگام که هنوز به لوح وجود خود نظر نینداخته بود آن را ممتنع می دانست، ولی اکنون که نگاه دوباره کرده است او را ساخته خود و ممکن می بیند. پس قدرت ذهن و عقل به آن اندازه است که چنین مفهومی را می سازد و آن را موضوع آن چنان حکمی قرار می دهد، ولی اگر کند و کاو کنیم و نفس را بشورانیم می بینیم که نفس با آن سرعت سیر ادراکی خود وجود را شهوداً ادراک کرده و یک جانب گذاشته و بعد در محاذات آن عدم و هیچ را ادراک کرده است؛ به اینکه وجود را برداشته و برای برداشتن آن هم لفظی قرار داده و آن لفظ عدم است، آن گاه دوباره به همین مفهوم، نظر انداخته آن را موجود نفسانی دیده است، چنان که خواجه در تجرید فرمود: «والعقل يتصور عدمه حين وجوده»<sup>۱</sup>

در قضیه غیر بینه برای یک چیز قیود و شرایطی قرار داده و مجموع آن چیز و قیود و شرایط را موضوع قضیه قرار می دهیم، ولی در شرطیه تنها مقدم و تالی هست. فرمایش مرحوم علامه طباطبائی در حاشیه و سؤال ایشان کلام خوبی دارد. در شرح تجرید و منظومه توجه به وجود ذهنی می کردیم و می گفتیم که ما صور علمیه اشیاء را ادراک می کنیم. اما این نکته که وجود ذهنی به لحاظ مرآت بودن و حاکی بودن از خارج، وجود ذهنی است، و الا عین وجود نفس است، و اگر صورت علمی عین وجود نفس شده و عنوان محاکات از او برداشته شود، وجود ذهنی نیست. البته صور علمیه ارتسامی و حکایتی در همه جا و در مطلق علم نمی آید، زیرا در تقسیم علم باید علم حضوری را نیز توجه داشت. علم حضوری با معرفت فکری و علم ارتسامی تفاوت دارد. همان طور که در فصل بیست و هفتم نمط چهارم اشارات بیان شد، شیخ در آنجا نتوانست در ادراک وجود از راه معرفت فکری پیش برود، و از راه حد و برهان و رسم آن را ادراک کند، بلکه فرمود: ادراک وجود به صریح عرفان عقلی: «إلا

۱. شرح تجرید، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ص ۶۸، جز اینکه عبارت فوق در آن موجود نیست، بلکه چنین است: «وأن يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه...».

بصریح العرفان العقلی. ما در آنجا پافشاری کردیم به اینکه این جمله باید خیلی مورد عنایت باشد. جمع بین عرفان و عقل هم چه قدر شیرین افتاده است! مراد از این عقل، عقل نظری نیست. در فصل بیست و هفتم نمط چهارم، بیان شد که وجود حد و رسم و جنس و فصل ندارد، و چون جنس و فصل ندارد، دارای برهان نیست. و در منطق بیان شد که هر کجا جنس و فصل باشد و حد برای شیء بتوان قرار داد برهان بر می دارد، بنابراین فکر، که آلت و ابزار وی در رسیدن به حقایق صغری و کبری چیدن است، نمی تواند به وجود دست پیدا کند. بنابراین تنها از راه شهود و صریح عرفان عقلی به آن باید راه یابد. و آخوند هم در چند جا فرمود: «حقیقة الوجود يمكن العلم بها بنحو الشهود الحضوري»<sup>۱</sup> لذا در فصوص الحکم نیز بیان شده است که اگر کسی بخواهد از راه معرفت فکری جلو رود «فقد استسمن ذا ورم؛ ورم کردی و پنداری که چاقی». بنابراین هم حکیم مشائی و هم حکیم حکمت متعالیه متفقند که تنها از راه برهان شهودی می توان به وجود رسید، والا برهان فکری و نظری به کار نمی آید، و لذا قرآن کریم فرمود: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»<sup>۲</sup> و عرفان و قرآن و برهان از هم جدایی ندارند.

در باره عقل جزئی و فکر نظری سخنانی در کلمات آمده است؛ باید موضوع نکوهش عقل به نظر بزرگان و اساطین اهل عرفان روشن شود. لذا اگر عارف و متألّهی عقل نظری را نکوهش می کند باید دانست که مراد وی چیست؟ چنین نیست که مراد از عقل در کلمات ایشان عقل کلی باشد، بلکه مراد عقل جزئی است. علاوه در نکوهش همین عقل جزئی نیز به طور مطلق نکوهش نمی کند؛ وی نمی گوید: هیچ از راه فکر نتوان به حقایق دست یافت، بلکه می گوید: در آنجایی که جنس و فصل و حد جای دارد عقل نظری برای فهم حقایق راهی دارد. لذا در منطق شمسیه ملاحظه از

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۱۷، (چاپ اول).

۲. فصلت (۴۱) آیه ۵۳.

شیخ الرئيس نقل کرد که، «الوسط ما يقارن قولنا، لأنه»، «لأنه» در کلمات، که برای تعلیل می آورند، همان حدّ وسط است. وقتی گفته شد: «الإنسان ضاحك، لأنه متعجب» این «لأنه» حدّ وسط درست کرده است. هر مفسری که برای آیه، «لأنه» می آورد حدّ وسط برای آن آورده است. اگر آگاهی دارد فیها وإلا چرا به قرآن دست دراز کرده است. پس اگر «لأنه» بیان برای حدّ وسط و علت است اکنون می پرسیم: وجود صمدی چه علتی دارد تا برای وی «لأنه» بیاورید و حدّ وسط درست کنید؟ بنابراین منطق دستی در آنجا ندارد، نه اینکه منطق مطلقا در همه جا غلط باشد. پس مراد از مذمت و نکوهش، نکوهش مطلق نیست، بلکه برای بیان قصور و کوتاهی منطق در موارد بسایط است والا احتجاج و برهان و صغری و کبری چیدن چرا غلط باشد؟ لذا قیصری، که خود خربیت در فن عرفان است، در دو جای شرح فصوص خود عنوان کرده است که، نکوهش عقل متوجه عقل جزوی است، و نه عقل کلی. عقل کلی مسیر کمال و سعادت و صورت عالم و سرمایه آدم و مایه شرف هر موجود است. پس در مقابل معرفت نظری معرفت شهودی قرار دارد. در علم مجرد و نفس ناطقه به ذات خود معرفت شهودی راه دارد. انسانی که همیشه متوجه خودش بوده و هرگز نمی خوابد و مظهر ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾<sup>۱</sup> است. علم مفارقات و حق سبحانه نیز چنین است؛ آن معرفت ها معرفت شهودی است.

فإنّ للعقل أن يتصوّر مفهوم النقيضين و شريك الباري والجوهر الفرد در این کلام به فرمایش خواجه توجه کنید که فرمود: «العقل يتصور عدمه حين وجوده». مراد از جوهر فرد، همان جزء اتمی، لایتجزی است. و آن يتصور حتی عدم نفسه و عدم علته عدم علت نیز همانند عدم خود وی می باشد، و عدم علت مطلق، یعنی عدم همه و هیچ. و البته اینها از ملاعبات مقام خیال است. و عدم العدم و مفهوم الممتنع، لا علی أنّ ما يتصوره هو حقيقة الممتنع حقيقة ممتنع راه ندارد و در خارج معنا ندارد، إذ كلّ ما

يتصور و يوجد في الذهن يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات. چون ساخته نفس است و هر چه را نفس ادراک کرده ممکن است اما با قطع نظر از این نظر انعطافی به لوح نفس و توجه به انشای نفس به حمل اولی ذاتی این صورت عقلی را مرآت برای یک سلسله مفاهیمی که هیچ واقعیتی ندارند قرار می دهد بل ذلك التصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة. عدم حقیقت باطل است و دیگر مفاهیم یاد شده نیز چنین هستند. فارابی در آخرین فص از فصوص خود برخی از اسماء الله را معنا می کند؛ یکی از اسماء الله و کارهایی که خدا می کند اعدام عدم است.<sup>۱</sup>

سؤال: اعدام موجود معلوم است اما در اعدام عدم چه می کند؟ می گوئیم عدمی که هیچ است، اعدام می شود؛ یعنی بود می گردد و به وجود پا می گذارد، چنان که این همه عدم ها را بود داده و موجود کرده است. ومناط صحة كون مفهوم عنواناً لمهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم منها حملاً أولياً وإن لم يحمل عليه حملاً شائعاً صناعياً؛ فالعقل يقدر أن يتصور مفهوماً و يجعله عنواناً بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات، مجهولة التصور، و يحكم عليه بامتناع الحكم عليه و العلم به مفهوم ممتنع گرچه به لحاظ و نگاه ثانوی ممکن است، ولی به لحاظ نگاه نخست، عنوان امری باطل است. در هر صورت با کاوش در چگونگی ساختن مفاهیم در می یابیم که وقتی ذهن وجود را فهمید و به ادراک شهودی به آن دست یافت، از آن مفهوم عدم را می سازد و آن را مرآت برای امری باطل الذات قرار می دهد و آن گاه می گوید: بر این مفهوم نمی توان حکم راند و علم به آن پیدا کرد، زیرا واقعیتی ندارد. در کشف المراد فرمود: «والعدم لا يخبر عنه». عدم چه کاره است. آیا عدم راه می رود، می نشیند، می نویسد؟ عدم چیست؟ عدم هیچ نیستی است و درباره هیچ چه باید گفت، لذا لا يخبر عنه. و عدم چیست که علم به آن داشته باشیم، زیرا تعریف علم این است: «هو الصورة الحاصلة من الشيء عند النفس».

فباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن و كونه عنواناً لماهية باطلة، يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه صحيح است که درباره او حکم کنیم که نمی شود از آن خبر داد. و جواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه «جواز» عطف بر «صحة» و مجرور به لام است؛ «أي لجواز الإخبار». پس خبری از آن می دهیم و حکم صحیح درباره آن می دهیم، ولی به صورت قضیه غیر بتیه است. یک چیزی در وعای ذهن درست شده و بر آن حکم رانده شده است.

فصحة الحكم تتوجه عليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن و موجود از آن جهت که مخلوق نفس است، فردی از ممکن است. و امتناعه يتوجه إليه من حيث كونه ممّا يحمل عليه الممتنع و المعدوم حملاً أولياً. پس به اعتبار حمل شائع ممکن بود، ولی به لحاظ حمل اولی ممتنع است، زیرا آن را مرآت برای معنای واقعی آن، که بی واقعیت است، قرار می دهیم. و باعتبار كونه عنواناً لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة. اطلاق طبیعت بر ممکنات است. در تمهید القواعد<sup>۱</sup> اطلاق طبیعت بر واجب شده است. آخوند نیز در همین فصل، اطلاق طبیعت بر واجب تعالی می کند. طبیعت واجب، حقیقت واجب، طبیعت ممکن و طبیعت ممتنع. پس انس با مباحث منطقی باعث نشود که کسی بگوید: طبیعت، یعنی جنس، اینجا جنس یعنی چه؟ بلکه طبیعت عبارت دیگری از حقیقت و هویت است. اکنون هشدار می دهیم به قائل می دهد و می گوید:

و من هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات آنجا که درباره ممتنعات بود، و به سود شما بود برای انکار وجود ذهنی استفاده کردید، اما درباره وجود صمدی چه می گویند. پس بر قضایای بته ای که درباره واجب تعالی می آوریم نیز همین اشکال وارد است. موضوع این قضایا و احکام که او عالم و صفات وی عین ذات او، و قادر و مرید می باشد، محض وجود است و اگر کسی اصالة الماهوی باشد،

ماهیت مجهول الکنه در واجب را چگونه تصور می‌کند؟ و یا اصالة الماهوی که در واجب، وجود را اصیل می‌داند باز همانند اصالة الوجودی‌ها اشکال تصور وجود محض بر او نیز وارد می‌شود، در حالی که وقتی به ذهن آمد مخلوق شده و وجود محض واجب نیست. پس نه تنها در قضایای غیربتیه و مفاهیم ممتنع این اشکال می‌آید در قضایای بتیه نیز این اشکال می‌آید؛ آنها باطل الذات بودند و او بتی و عین حقیقت است. و من هذا القبیل، یعنی مثل قضایای غیربتیه قضایای بتیه است.

باید در فهم آن از علم حضوری کمک گرفت. در اوایل منطق خواندیم: شخص طالب مجهول مطلق نیست و جستن مجهول مطلق محال است. تا شیء معلوم نشود و تشخیص پیدا نکند و جزئیت نیابد چگونه می‌توان به سوی آن رفت، همان گونه که در باب غایت گفته شد که، اگر علم خوب است، ولی علم کلی انسان را به یک کلاس و درس نمی‌کشاند. پس برای رفتن به کلاس و درس خاصی باید تشخیص یابد و کلی جزئی تر شود، پس هدف باید مشخص باشد. اگر طلب مجهول مطلق محال است این همه مردم چگونه به دنبال مجهول خویشند؟ آیا ایشان بسویی از آن برده‌اند؟ و آیا خبری از آن دارند که به سوی آن می‌روند؟ ببله، ایشان بسویی برده و می‌دانند جز اینکه برقی از واقع به طور دورادور در ذهن می‌درخشد، ولی مشوب به اوهام و خیالات و احکام دیگر است اما تفصیل آن را با همین اجمال می‌جوید. عارف جامی گوید:

بلی این حرف نقش هر خیال است      که نادانسته را جستن محال است  
پس چیزی می‌داند که به سوی آن در حرکت است؛ طالب مجهول مطلق نیست. در کتاب‌های دیگر و در کتاب‌های عرفانی نیز فرمودند: ندای مجهول مطلق نیز محال است. انسان هویت و شخصی را ندا می‌کند که طرف خطاب قرار گیرد، اما مجهول مطلق طرف خطاب قرار نمی‌گیرد پس انسان به چه نحوه «یا الله» می‌گوید، و حقیقت

خود را طلب می کند. نحوه طلب حقیقت وی چگونه است؟ غیر متناهی چگونه طلب می شود؟ لذا اینجا باید از راه معرفت شهودی پیش برویم و بگوییم: هر کس جدولی از بحر وجود است، و به اندازه این جدول و کانال وجودی به حقیقت خویش به صورت معرفت شهودی علم دارد.

قولنا: واجب الوجود تشخصه عین ذاته، و وحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة در نهج البلاغه<sup>۱</sup> فرمود: «و كل وحدة دونه قليل» هر گونه وحدتی در نظر بگیرید متشخص هستند، ولی اطلاق وحدت بر حق تعالی به خاطر تعظیم است. او غیر متناهی است و بقیه وحدت ها محدود و مشخص هستند و او سلطان وحدت را داراست. بنابراین در قضایایی که دارای جهت ضرورت ازلی هستند، باید چنین سخنی را گفت؛ و موضوع قضیه را باید همانند قضایای غیربیتی تصور کرد، اما به حمل اولی عین وی و به حمل شایع صناعی از ممکنات و معلولات و منشآت نفس است. در اینجا مثال وحدت واجب الوجود را آورده، اما می توان علم و قدرت و دیگر صفات حق سبحانه را، که عین ذات وی هستند، نیز به عنوان مثال آورد. ولی در این مثال اشاره به وحدت کرده است. همان گونه که بیان شد دیگر وحدت ها محدود و قلیل هستند، و وحدتی ضعیف می باشند. آنها واحدی دارای ماهیت، و با اول و آخر هستند. ولی آن واحدی که کثیر است و چه کثیرا و غیر متناهی صمدی می باشد اوست. در منظومه<sup>۲</sup> فرمود: «كما هو الواحد انه الأحد» گاهی در متعارف ما به چیزی، یکی می گوئیم، گاهی به آن، یکتا می گوئیم. جمعه ساعت یکی است اما یکتا نیست؛ یکتا به امور بسیط گفته می شود. او بسیط الحقیقه است و ترکیب در وی راه ندارد. مقداری اگر به همدیگر وقت بدهیم و در فکر فرو رویم می بینیم حتی همین الفاظ یکی و یکتا نیز نارسا هستند. به قول شیخ در تعلیقات و ابن ترکه در

۱. خ ۶۳.

۲. شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده، ج ۳، ص ۵۳۵.

تمهید القواعد<sup>۱</sup> مطلب فوق این تعبیرات است. از وی چه تعبیر کنیم و او را چه بنامیم، لفظ نداریم. درباره وجود صمدی بلاأول و بلاآخر، به هر کجا بروی هو الأول، و به هر کجا نگاه کنی هو الآخر، و به هر کجا سفر کنی هو الباطن. یک چنین حقیقت غیرمتناهی واحد است و از این وحدت چه می خواهی. جناب آخوند در این عبارت: «و وحدته مغائرة لما يفهم من الوحدة» به کلمات اعظم نظر دارد؛ مثل سخن خیلی شیرین صدرالدین قونوی در مفتاح الغیب، و شرح آن مصباح الانس که فرمود: «و قولنا: وحدة للتنزيه والتفخيم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصور في الأذهان المحجوبة»<sup>۲</sup> برای بزرگداشت وی به او وحدت می گوئیم، والا او اوسع و اعظم از این گونه تعبیرات و الفاظ است، نه اینکه مدلول و مفهوم وحدت آن طور که در اذهان محجوبه متصور است بر وی اطلاق کنیم. آنها او را وحدت عددی، یعنی او را یکی و آسمان و زمین را نیز یکی می دانند. عقل و شرع و برهان و عرفان ما را از این گونه اندیشیدن درباره حق سبحانه منع و تحذیر کردند. چنین وحدتی تقابلی است، و حق سبحانه را مقابل با دیگر چیزها قرار می دهد، در حالی که او فوق همه است. مقداری باید الفاظ انسان را آماده کند تا به حقایق برسند، لذا «ألم»<sup>۳</sup>، «كهيعص»<sup>۴</sup>، «حم»<sup>۵</sup>، «عسق»<sup>۶</sup> در بدايت به نظر ما رمزند، ولی بعد از اینکه بالا آمدیم، می یابیم که همه کلمات قرآنی رمز و معمایند و بعد می یابیم که همه کلمات هستی و نظام هستی رمز و معماست. کدام آیت و روایت و مسألة توحیدی و نبوت و رسالت معما نیست و سر ندارد. تا انسان سایر نشود و به راه نیفتد و ورزش های فکری و

۱. ص ۱۱۴، (چاپ سنگی).

۲. ص ۶۴، (چاپ اول رحلی سنگی).

۳. بقره (۲) آیه ۱.

۴. مریم (۱۹) آیه ۱.

۵. مؤمن (۴۰) آیه ۱.

۶. شوری (۴۲) آیه ۲.

خدمت استاد نکند و حرف نشنود، به این اسرار آگاهی نمی یابد و صاحب سر نمی شود. پس چه مقدار مسأله سنگین است و همین خود از حروف مقطعه بوده که خدای تعالی واحد است، لذا حضرت فرمود: «وکل مسمی بالوحدة غیره قليل». مراد از این جمله چیست؟

فإن الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكماً من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود، این قضیه ای که الآن آوردیم و حکمی بر این موضوع بار کردیم، این مرآت برای واقع قرار گرفته و این حکم متوجه به مفهوم واجب تعلق گرفته است. ذهن شما از ناحیه جدول وجودی و سعة وجودی نفس ناطقه چنین قدرتی دارد و چیزها می فهمد و پروازهایی می کند. وإلا عینیت و تشخص و واقعیت آن از خارج است و ﴿عَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾<sup>۱</sup> لکن عینیه التشخص غیر متوجهه إليه تشخص به مفهوم کاری ندارد، پس متوجه به وجود صمدی و حاق و متن واقع است بل إلى ما يؤدي إليه البرهان أنه بإزائه «ما» خود واقع است و این همان وجود صمدی است؛ واقعی که برهان منجر به آن می شود که آن «ما» و واقع در ازای این مفهوم است. پس مفهوم به ازای تشخص خارجی است. آن وجود عینی صمدی خارجی غیرمتناهی ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>۲</sup> و هو الحي القيوم جل ذكره، و إن تقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان. پس این چیز که در ذهن تمثیل گرفته و ذهن آن را تصور کرده و موضوع این قضیه و مرآت و عنوان قرار داده است حاق وجود صمدی نیست، بلکه مخلوق ذهن است. پس همان طور که غیر بشی ها در ذهن صورتی داشتند که مرآت واقع بود، ولی به واقع مخلوق ذهن بود، و مفهوم آن ممتنع بود، اکنون درباره قضیه ضرورت ازلیه و حتی قضیه بتیه نیز باید همین مطلب را بگویید. و لذا اصلاً در وجود ذهنی مرآتیت و حکایت خوابیده است. در آنجا مفهوم حکایت از بطلان و امتناع محض می کرد و در اینجا حکایت از متن واقع و هستی

محض می‌کند. پس «من هذا القبیل»، یعنی از جهت مرآتیت و تمثل این مورد، نظیر آن موارد است.

اکنون نتیجهٔ مباحث گذشته فرا رسیده است\*: فعلم أن هذه القضايا و نظائرها حملیات غیر بئیة اکنون به این فکر بلند ایشان در قضیهٔ غیربئیة باید توجه بیشتر نماییم. فهمیدن این حرف هنر است. خدا رحمت کند میرداماد را! در جواب آن کس که به وی نامه نوشته و بر وی اعتراضاتی کرد، نوشت: با من در افتادن هنر نیست، بلکه فهمیدن حرف من هنر است. این برای تو افتخاری نیست که بگویی با فلانی در افتادم، بلکه حرف مرا فهمیدن هنر و افتخار است. بیان کردیم که قضایای حملیه غیربئیة با قضایای شرطیه اشتباه نشود. در آنجا مقدم و تالی است و در اینجا موضوع و محمول است. بنابراین اگر «علی تقدیر» شروط و قیودی آوردیم، برای بیان تحقق موضوع و تمام شدن موضوع است، نه اینکه این پسوندهای موضوع، که برای تحقق خود موضوع است، باعث آن شود که چنین گمان شود که این «تقدیرها» قضیه را شرطیه کرده است. البته دست ما باز است که هر حرف و قضیه‌ای را به قضیهٔ دیگر برگردانیم، ولی اکنون این قضیهٔ ما حملیه است نه شرطیه. لذا آنها که توهمات می‌کردند و آن را قضیهٔ شرطیه دانستند صحیح نیست. مرحوم طبرسی در اوایل مجمع البیان همین فرمایش را بیان فرمود به این که، اگر کسی نحو و صرف بلد بود و هر طور توانست آن را بخواند و ترکیب کند معنای آن این نیست که قرآن آن طور قرائت شده است. بالاخره فهمیدن عبارت حساب و کتابی دارد، و چنین نیست که اگر چیزی را از عبارت فهمیده و سیاق عبارت همان است قائل بتواند از آن شانه خالی کند و بگوید مراد از این عبارت آن نیست به هر حال عبارت سبکی دارد. کسی شعری گفته است:

همی دانم که شیطان رجیمی

خداوند! تو رحمان رحیمی

گفتند: این چه جمله‌ای است. گفت: دومی به حذف مضاف است؛ یعنی همی داتم که خالق شیطان رجیمی. این گونه که رسم شعر گفتن و سخن گفتن نیست پس صرف برگرداندن جمله‌ای به جمله دیگر ملاک نیست. بنابراین، قضیه مزبور حملیه است، و از قضایای شرطیه نیست ولو موضوع آن پسوندهایی داشته باشد، و تقدیرها و فروضی در آن باشد که به تحقق موضوع برگشت کنند و از تنمعه موضوع باشند.

فَعَلِمَ أَنَّ هَذِهِ الْقَضَايَا وَنَظَائِرَهَا حَمَلِيَّاتٌ غَيْرُ بَيِّنَةٍ، وَهِيَ وَإِنْ كَانَتْ مَسَاوِقَةً لِلشَّرْطِيَّةِ دَسْتُ شَمَا بَازَ اسْتَمِي تَوَانِي أَن رَا بَهِ صَوْرَتِ شَرْطِيَّةٍ دَرَاوَرِيدَ لَكُنْهَا غَيْرِرَاجِعَةٍ إِلَيْهَا كَمَا يَظُنُّ، فَإِنَّ الْحَكْمَ فِيهَا عَلَى الْمَأْخُوضِ بِتَقْدِيرِ مَا بَأَن يَكُونُ التَّقْدِيرُ مِنْ تَنْتَعَةٍ فَرَضِ الْمَوْضُوعِ مَرَادُ از تَقْدِيرٍ، يَعْنِي قِيُودِ مَوْضُوعٍ حَيْثُ لَمْ يَكُنْ أَنَّ مَوْضُوعَ طَبِيعَةٍ مَتَحَصِّلَةٍ أَصْلًا أَوْ فِي الذَّهْنِ.

همان‌طور که بیان شد طبیعت در منطق بر ممکن اطلاق می‌شود، اما در فلسفه و عرفان بر واجب تعالی اطلاق شده است لذا در تعهید القواعد<sup>۱</sup> فرمود: «إِذْ قَدْ يَطْلُقُ الوجودُ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ عَلَى الْمُقَيَّدِ بِالْعَمُومِ، وَالإِطْلَاقُ أَعْنِي الطَّبِيعَةَ بِشَرَطِ لَا شَيْءَ»، كما أَنَّهُ يَطْلُقُ عَلَى الْمَجْرُودِ مِنْ هَذَا الْقَيْدِ أَعْنِي الطَّبِيعَةَ لَا بِشَرَطِ شَيْءٍ وَالمَذْكُورُ فِي الْبَرَهَانِ إِنَّمَا هُوَ ثُبُوتُ وَجُوبِ الطَّبِيعَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ شَرَعُ أَنْ يَبِينُ.

و نیز بر ممتنعات اطلاق طبیعت شده گرچه آنها چیزی نیستند و پوچ و هیچ هستند و طبیعتی ندارند، با وجود این اطلاق طبیعت در آنها نیز شده است. پس می‌دانیم که ممتنعات هیچ گونه تحصّلی در خارج ندارند، اما واجب عین تحصّل و تعین و تشخّص است پس عبارت اول: «لَمْ يَكُنْ طَبِيعَةً مَتَحَصِّلَةً أَصْلًا»، یعنی ممتنعات هیچ گونه تحصّلی در خارج ندارند. اما مراد از «فِي الذَّهْنِ» چیست؟ کیست که در ذهن، طبیعت متحصّله ندارد؟ می‌دانیم که واجب الوجود در خارج عین تحصّل است، ولی کدام مخلوق محدود است که بتواند واجب الوجود را در ذهن بفهمد. پس

آنچه در ذهن از واجب الوجود متحصّل در خارج آمده منحذود است، پس وجود  
الواجب در ذهن غیر متحصّل است از این رو فرمود: في الذهن لا بأن يكون الموضوع  
مّا قد فرض ثمّ فرضه في نفسه، ثم خصّص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتّى يكون  
الموضوع من قبيل الطبيعة الموقّته أو المقيّده، ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى. نه  
اینکه برخی گفتند به اینکه موضوع تمام است، ولی حکم به شرطی بر آن موضوع بار  
است، پس قضیه شرطیه وقتیّه و یا مقیده است.

